

ESCRITOS SOBRE ÉTICA Y DEONTOLOGÍA PERIODÍSTICA

Leonardo Rodríguez Duplá

DOCUMENTOS DEL INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA, 31

(<http://www.unav.es/centro/iae/documentos>)

ÉTICA CLÁSICA Y ÉTICA PERIODÍSTICA, 2

1. *¿Vino viejo en odres nuevos?*, 2
2. *Virtudes frente a normas*, 4
3. *Periodismo y retórica*, 7
4. *Periodismo y crematística*, 10

LA PERSONA EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN, 13

LOS PRESUPUESTOS DE LA FORMACIÓN MORAL DEL
PERIODISTA, 16

1. *Necesidad y dificultad de la formación moral del periodista*, 16
2. *La ética civil y sus consecuencias pedagógicas*, 18
3. *El planteamiento clásico*, 20
4. *¿Es compatible el modelo clásico con el pluralismo y la autonomía moral?*, 23

ÉTICA CLÁSICA Y ÉTICA PERIODÍSTICA*

1. ¿Vino viejo en odres nuevos?

La expresión «ética clásica» se refiere a la filosofía moral elaborada por Platón y Aristóteles. A pesar de ciertas divergencias considerables en el pensamiento de estos dos autores, no parece inadecuado reunirlos aquí bajo un denominador común. En general, el acuerdo predomina en ellos sobre la discrepancia, y cuando se registran diferencias, sólo pueden entenderse como reacciones de Aristóteles frente a ideas de su maestro, que es en todo momento su principal interlocutor. La continuidad de intereses y planteamientos, que sin duda destaca especialmente cuando comparamos las ideas de Platón y Aristóteles con las de pensadores modernos, se puede apreciar también sin salir de los textos de los dos filósofos, dadas las continuas remisiones, implícitas o explícitas, de Aristóteles a los diálogos platónicos. Por lo demás, el propósito de este ensayo no es sino una primera aproximación al problema de la relevancia del pensamiento clásico para la deontología periodística. Se trata de

* Publicado por el autor –Profesor Titular de Ética en la Universidad Complutense; y entre 1995 y 1997 docente en la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Pontificia de Salamanca– en E. Bonete (ed.), *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, Madrid, Tecnos, 1995, 65-80.

indicar una posible vía de investigación, no de agotarla. Entendemos que este modesto objetivo puede cumplirse considerando el pensamiento clásico todavía a cierta distancia, sin descender a un examen pormenorizado que, en último término, habría de atender a las mínimas diferencias.

Modesto o no, ¿es éste un objetivo razonable? ¿No incurrirá en un anacronismo patente quien pretenda aplicar ideas del siglo IV a.C. a una profesión nacida anteayer, caracterizada para colmo por un ritmo trepidante de innovación tecnológica y conceptual, que hace su futuro literalmente imprevisible? Se dirá –platónicamente– que las ideas no envejecen, que su validez no está pendiente de los vaivenes de la historia. Pero también es cierto que la reflexión platónica nace como respuesta a exigencias de una coyuntura vital concreta y, por ello, irrepetible; y que en las obras éticas de Aristóteles se ha leído a menudo algo así como una hermenéutica de la vida en la ciudad-Estado griega, forma de organización política de la que hoy no queda más que el recuerdo. Sin duda, no es éste el lugar para emprender un examen general de la dialéctica entre platonismo e historicismo. Mas tampoco podemos dejar de preguntarnos, siquiera brevemente, si será razonable extrapolar el pensamiento clásico a contextos tan distintos de aquel en que se generó.

La dificultad se agrava considerablemente si se tiene en cuenta que la deontología periodística, como cualquier otro aspecto de la deontología profesional, forma parte de lo que tradicionalmente se denomina *ethica specialis*, mientras que la ética clásica ha de entenderse sobre todo como *ethica generalis*. Convendrá aclarar esta distinción. La ética general se ocupa de identificar y fundamentar las virtudes y los deberes que son propios de todo ser humano. La ética especial, en cambio, considera los deberes y virtudes propios de algunos grupos de hombres: por ejemplo, los deberes del soldado o las virtudes del

padre de familia. No es de extrañar que la humanidad haya reflexionado preferentemente sobre el primer grupo de deberes, que a todo el mundo incumben. Fruto de esa reflexión es un repertorio de normas que han pasado a formar parte de los procesos de socialización de casi todas las culturas y son como las andaderas de nuestra vida moral. Por haber nacido de una larga experiencia que se ha ido decantando a través de las generaciones, esas normas se refieren precisamente a un amplio conjunto de situaciones que se repiten una y otra vez en la vida de los hombres. Al tipificar los modos de conducta apropiados a esas situaciones, las normas proporcionan una orientación valiosa.

La situación no es tan favorable en el caso de la ética particular, que no ha sido cultivada con la misma intensidad. Además, y ésta es una dimensión del problema que se ha manifestado con especial claridad en tiempos recientes, el territorio de lo humanamente posible se ha dilatado de manera espectacular, cargando a la reflexión moral con una serie de tareas que, apenas abordadas, son reemplazadas por nuevos problemas suscitados por logros técnicos de última hora. La ética se las ve y se las desea para seguir el ritmo impuesto por la técnica. Acaso el exponente más claro de esta situación generalizada lo constituyan las ciencias de la vida. El desarrollo de las técnicas de reproducción asistida y de la ingeniería genética –por ceñirnos a dos casos llamativos– plantea interrogantes que han conmovido a la opinión pública. Una disciplina aún reciente, la bioética, se ocupa de ellos de manera sistemática. Viniendo a nuestro problema, es claro que también el crecimiento vertiginoso de la presencia y complejidad de los medios de comunicación en las sociedades desarrolladas, con el consiguiente incremento de su ascendente sobre las conciencias individuales, plantea problemas éticos cuya consideración reviste la mayor urgencia. Y es en este punto, después de un rodeo, donde se nos plantea, enconada, la

misma cuestión de antes: ¿podrá la ética clásica, nacida en una época sin ordenadores ni satélites, ética general para colmo, arrojar luz sobre los problemas deontológicos del periodismo, profesión reciente y de futuro incierto?

Yendo a lo esencial, las objeciones planteadas hasta ahora son dos. Una se funda en la radical novedad de la praxis periodística frente a las condiciones de vida de la Antigüedad clásica. Otra, en la distancia que separa la ética general de la particular. Si estos dos escollos son insalvables, la única opción razonable será abandonar el proyecto de encontrar en la ética clásica orientación para la deontología periodística. De ahí que, antes de pasar adelante, sugiramos por qué las dificultades señaladas no se nos antojan tan temibles como parecían de entrada.

En primer lugar, resulta desproporcionado hablar de novedad radical cuando nos referimos al periodismo. Que los hombres se comuniquen, que transmitan información, no es precisamente una novedad. Siempre lo han hecho, y por ello las disyuntivas morales implicadas en el fenómeno de la comunicación –mentir o ser veraces, por ejemplo– siempre han estado abiertas. Lo novedoso hoy es más bien el caudal y la variedad de la información disponible. Esto hace que esas disyuntivas morales se enconen hasta cobrar en ocasiones un aspecto dramático. Abundando en el mismo ejemplo, hoy cabe mentir a una escala antaño insospechada. Con todo, la fealdad moral de la mentira y su carácter alienante se echan de ver con igual claridad cuando el engaño no se beneficia de progresos técnicos ni amenaza invadir la totalidad de nuestra existencia. Y cosa parecida podría decirse del resto de los desafíos morales planteados por el periodismo: los principios morales relevantes son conocidos desde siempre, aunque las condiciones presentes supongan amenazas nuevas para esos principios. Por ello, no resulta de entrada

implausible suponer que la reflexión antigua sobre estos principios pueda ser de interés todavía hoy.

En segundo lugar, la distancia entre la ética general y la ética especial no es tan grande como pudo sugerir la exposición anterior. No son saberes independientes, sino que el segundo prolonga al primero. Retomemos el caso paradigmático de la bioética. La técnica humana pone hoy a nuestro alcance procedimientos de laboratorio de los que, como ocurre con la fecundación *in vitro*, la donación de genes humanos o la elección del sexo del embrión, es dable pensar que lesionan la dignidad del hombre; otros modos de obrar sujetos a discusión, como la eutanasia o el aborto, no tienen nada de nuevo. De unos y otros ha de ocuparse la bioética en tanto que parte de la ética especial, examinándolos todos y pronunciándose acerca de su compatibilidad con el respeto a la dignidad humana. Pero adviértase que el principio que ordena respeto a la dignidad humana no lo descubre la ética especial, sino que lo toma de la ética general, que previamente lo debe haber asegurado. De este modo, la función de la ética especial es acomodar los principios de la ética general a ciertos ámbitos de la praxis humana, en ocasiones esotéricos. Y si resulta que los filósofos clásicos han ofrecido argumentos convincentes acerca de principios morales generales, este hecho será de la mayor importancia para la deontología profesional incluso en el caso de la más novedosa profesión del futuro.

2. *Virtudes frente a normas*

Si la ética clásica resultara ser, en sus líneas generales al menos, una ética superior a las modernas, de ello se seguirían consecuencias de largo alcance para la deontología informativa. Algunas de ellas afectarían decisivamente a nuestro modo de entender la *formación*

moral del periodista. Para mostrar esto, será imprescindible recordar algunos de los rasgos distintivos, de la ética clásica, en contraposición a la moderna.

La pregunta que intenta responder la ética clásica es ésta: ¿cómo vivir? Se trata de averiguar qué género de vida es el más digno y provechoso para un ser humano. Platón y Aristóteles indagaron largamente las condiciones de la vida buena para el hombre, y concluyeron que la más importante es la *virtud*. Por virtud se entiende un hábito o cualidad permanente del sujeto que le capacita para obrar de manera moralmente recta. Sin conducta virtuosa, la plenitud humana es impensable. De ahí que la ética haya de investigar la naturaleza de las virtudes humanas, la relación que guardan entre sí y el modo de adquirirlas.

Por contraste, la ética moderna ha relegado la virtud a un lugar muy secundario. Ella se ocupa, sobre todo, de contestar a la pregunta: ¿qué debo hacer? Se trata de identificar y fundamentar los deberes que han de observar las personas. Si la ética clásica atendía primordialmente al *sujeto*, a las cualidades que han de adornarle si ha de alcanzar su plenitud, la ética moderna se interesa por los *actos* de ese sujeto y por su conformidad a las leyes que expresan deberes universales. El concepto de virtud es sustituido por el de norma o ley. A la vez, se denuncia por ideológica toda doctrina de la vida buena con pretensiones de validez universal. A lo más a que puede aspirar la ética es a establecer normas que rijan la convivencia de los hombres. Qué haga cada cual en el ámbito privado de su existencia, sobre esto el pluralismo es insuperable y la ética no tiene nada que decir.

Pero volvamos a la ética clásica. Como doctrina de la virtud que es, lleva aparejada cierta concepción de la educación moral. Ésta consistirá en la adquisición de las distintas virtudes mediante

habitación. Los niños se ejercitarán en la conducta virtuosa, al principio obligados. Poco a poco esta costumbre mecánica irá haciéndose lúcida y los educandos terminarán practicando la virtud en atención a su belleza intrínseca. En el caso ideal, la virtud se habrá convertido en una segunda naturaleza.

Es importante advertir la heterogeneidad de esta educación moral frente a otros tipos de instrucción. Uno puede aprender a hacer raíces cuadradas o memorizar las desinencias de la primera declinación latina en unos pocos minutos. Se trata de simples reglas que pueden aplicarse eficazmente nada más aprenderlas. Si se olvidan, pueden refrescarse sin dificultad. En cambio, la conducta virtuosa es hija de la experiencia. No se puede aprender instantáneamente, pues lejos de ser una aptitud puramente racional, se extiende también a los afectos y emociones, que han de ser lentamente ahormados por la educación en la virtud.

Las últimas consideraciones nos ponen en condiciones de ver sin dificultad que profundas consecuencias tiene la concepción clásica de la educación moral para la deontología periodística. Recordemos que en los últimos tiempos ha cundido la alarma social ante la progresiva degradación ética de los medios de comunicación. Sensacionalismo, manipulación, frivolidad o sumisión a criterios comerciales, son algunos de los cargos vertidos sobre los medios informativos. Por su parte, el gremio periodístico no ha hecho oídos sordos a estas quejas. Se ha producido una reacción en cadena de «rearme moral», en la que cabe contar diversas medidas de orientación y control. Sin duda, la más notoria de ellas es la confección de numerosos códigos deontológicos de la profesión periodística, es decir, repertorios de *normas* de obligado cumplimiento para los profesionales de los medios de comunicación. El estudio y la discusión de estos códigos son parte del currículo académico de

cualquier periodista que se forme hoy en la universidad. Los propios medios de comunicación les dedican su atención regularmente, con lo que el debate sobre la conveniencia y el contenido de los códigos ha trascendido a la opinión pública. Por su parte, muchas empresas mediáticas cuentan ya con personal encargado de velar por la observancia de las normas o de aclarar problemas derivados de su aplicación.

Este protagonismo de las normas deontológicas contrasta vivamente con el olvido de ese otro discurso moral que gira en torno a las virtudes. Conscientemente o no, la actual deontología periodística se adhiere sin reservas a la tradición ética moderna. Acaso sea responsable de ello la fragmentación cultural de las sociedades avanzadas, pues la unanimidad, hoy perdida, en el modo de entender la existencia humana es el terreno óptimo para el cultivo de las virtudes. Mas sean cuales fueren las causas, es un hecho que hoy buena parte de la reflexión deontológica al uso cree poder sustituir sin pérdida las virtudes por normas. Paralelamente, cree poder asimilar la educación moral al adiestramiento en técnicas que se practican aplicando reglas mecánicamente. En suma: la moderna deontología vuelve la espalda a las enseñanzas de la ética clásica. ¿Lo hace impunemente?

Los clásicos contestarían que no, y darían al menos tres razones que abonan esta negativa.

1. La primera es el fenómeno de la *akerasia* o flaqueza de la voluntad. El hombre no es un ser puramente intelectual, sino que su conducta depende también de resortes irracionales. El conocimiento claro y actual de la norma no garantiza su cumplimiento. Somos capaces, muy capaces, de hacer el mal a sabiendas. Ésta es la enseñanza de la historia de Leoncio, narrada por Platón en el libro IV de *La república*. Tras largo forcejeo entre su deseo de regocijarse

en la visión de los cadáveres arrojados por el verdugo junto a la muralla y la clara conciencia de tratarse de una apetencia morbosa, Leoncio espeta a sus ojos: «Ahí los tenéis, malditos, saciaos del hermoso espectáculo» (440a). Si hemos de dar crédito a este testimonio —y acaso no falten en la vida de ningún hombre experiencias que lo corroboren—, no hay razón para depositar excesivas esperanzas en una educación moral cuyo núcleo sea el aprendizaje de un repertorio de normas deontológicas, pues cabe conocer al dedillo esas normas y, con todo, infringirlas movidos por algún deseo o pulsión irracional.

En cambio, una educación moral centrada en la lenta asimilación de las virtudes parece mucho más promisoria. La ejercitación de la virtud va ahormando o encauzando los sentimientos y deseos del sujeto. La virtud se convierte así en un resorte interno de la conducta, el cual ofrece mucha más fiabilidad que el simple enunciado de un límite impuesto desde fuera. Recordemos que la «educación musical», primera fase del adiestramiento moral diseñado por Platón en *La república*, consiste en familiarizar al alma con la belleza e inclinarla a ella ya desde la infancia temprana. Como Platón pensaba que lo bello y lo bueno son en el fondo lo mismo, esperaba que la connaturalidad del alma con la belleza se traduciría espontáneamente en conductas moralmente buenas. Se compartan o no los presupuestos metafísicos de esta pedagogía, parece razonable conceder que en la idea de la virtud como dimensión adquirida del carácter y raíz estable de la conducta hay un núcleo de validez permanente.

2. En segundo lugar, una virtud es mucho más que una tendencia arraigada a cumplir una norma. La virtud lleva aparejada la lucidez moral y, en esa medida, es ella misma normativa. La valentía del soldado no se reduce a no abandonar su puesto; habiéndose

quedado en él, todavía ha de interpretar la situación, siempre cambiante, discernir la acción adecuada y obrar en consecuencia. Se entenderá bien a qué nos referimos si se considera el caso de quien intenta acomodar su conducta a un conjunto de normas morales. Inevitablemente, las normas son abstractas: declaran la bondad o maldad de *tipos* de acciones (mentir, robar, socorrer, etc.), haciendo abstracción de las circunstancias particulares que concurren en cada caso (a quién se mienta, qué se robe, etc.). En cambio, las circunstancias en que se ve envuelto el sujeto moral son en todos los casos estrictamente individuales e irrepetibles. La cuestión es: ¿cómo salvar la distancia entre las mediaciones normativas, siempre universales y abstractas, y el carácter único e irrepetible de cada situación vital concreta? Los partidarios de la ética normativa no tienen más que una salida: apelan a normas subalternas que no sean tan generales como las primeras. Pero, por más que especifiquemos las normas subordinadas, éstas seguirán siendo universales: seguirá siendo posible un número ilimitado de casos que, aun cayendo bajo esa norma, sean distintos entre sí y, por ello, reclamen un tratamiento diferente. Platón ha denunciado plásticamente el proyecto de una legislación exhaustiva, que comprenda todos los casos posibles, comparándolo con el intento de decapitar a la hidra, monstruo mítico cuyas cabezas se multiplican al ser cortadas (*Rep.* 426e).

Los partidarios de la ética de la virtud se encuentran en una posición más favorable. Como se dijo, el virtuoso no es simplemente un hombre que conoce un conjunto de reglas y está acostumbrado a respetarlas. Posee también una peculiar lucidez que le hace capaz de sopesar los rasgos moralmente relevantes de cada situación y reconocer la conducta adecuada en cada coyuntura. Este sexto sentido moral lo compara Aristóteles felizmente a la regla de plomo utilizada por los arquitectos lesbios: no es una regla rígida, como las

comunes, sino un instrumento flexible que adopta la forma de la piedra u oquedad que se trata de medir (*Eth. Nic.* 1137b29-33).

3. Por último, Platón ha advertido de la inevitable degradación de los oficios o técnicas que ya no tienen su asiento en el alma del artesano, al modo de una pericia o maestría adquirida tras larga práctica, sino que perviven como un conjunto de fórmulas o recetas aplicables mecánicamente. Tales saberes, desprovistos de la sensibilidad para las mínimas diferencias cualitativas característica del arte verdadero, están abocados al fracaso. La medicina hipocrática, por ejemplo, no podría recuperarse con sólo estudiar los textos de esa tradición que se han conservado y otros que pudieran recuperarse. Lo que de este modo se alcanzaría no pasaría de ser una versión lejana y desvaída de un saber que sólo cabe transmitir de maestros a discípulos y en contacto directo con la praxis.

De las reflexiones anteriores no se sigue que la idea de confeccionar códigos deontológicos sea absurda. Los códigos pueden cumplir una función orientativa y jurídica importante. El error está más bien en hacer de ello el núcleo de la formación ética de los periodistas. Los antiguos nos enseñan que el conocimiento de las normas no garantiza su cumplimiento (*akrasia*); que ese conocimiento, por ser abstracto, no proporciona orientación suficiente en situaciones concretas; que se degradará el aspecto moral de la profesión periodística si se reduce a la observancia de un repertorio de normas que al periodista le vienen impuestas desde fuera.

Además, la eficacia de los códigos en el proceso de «rearme moral» de los medios de comunicación es más limitada de lo que se suele suponer. En el caso más favorable —es decir, si la infracción de las normas acarrea penas— los códigos cumplirán una función correctiva del mal ya consumado, con lo que llegarán demasiado

tarde. En cuanto a su efecto disuasorio respecto de infracciones futuras no debemos olvidar que lleva aparejado el riesgo de una juridificación de lo moral. Por supuesto, tanto la función correctiva cuanto la disuasoria son en sí mismas saludables y, por ello, han de ser promovidas. Pero no podemos contentarnos con eso.

Se impone, pues, revisar nuestras ideas sobre la formación moral del periodista. Si hemos de dar crédito a los clásicos, ésta no puede esperar a la universidad, pues consiste en la lenta adquisición de un hábito virtuoso y lúcido. Dado que este proceso debe comenzar en la infancia y de él se han de beneficiar todos los hombres —no sólo los periodistas están necesitados de rectitud moral—, el problema cobra unas dimensiones sociales difíciles de sobrevalorar.

3. *Periodismo y retórica*

Nuestra siguiente cala en la ética clásica nos lleva hasta la crítica de Platón a la retórica, expuesta en el diálogo *Gorgias*. La reflexión platónica alcanza certeramente —al menos así nos lo parece— a ciertas deformaciones del periodismo que, lamentablemente, hoy han dejado de ser una excepción.

Recordemos el tenor general de la crítica platónica. Gorgias es un célebre sofista, esto es, un maestro itinerante que recorre la Hélade ofreciéndose a instruir a los jóvenes, a cambio de un estipendio, en una disciplina que les permita el triunfo social. Se trata de la retórica, que capacita para promover la causa propia ante los tribunales y en las asambleas. Sócrates interroga largamente a Polo y Gorgias acerca de esta enseñanza. Ante las respuestas vagas o evasivas de sus interlocutores, Sócrates insiste en definir la retórica

por sus frutos. La discusión alcanza un punto crítico cuando distingue entre creer algo y saberlo a ciencia cierta, y fuerza a Gorgias a reconocer que la retórica induce al auditorio a una mera creencia, esto es, a una convicción infundada. La retórica no proporciona verdadero conocimiento. Persuade, sí, pero no enseña. Prueba de ello es que las propuestas del orador, que habla sin conocimiento de causa, serán mejor recibidas por la asamblea que las del experto – Gorgias nos recuerda que no fueron los ingenieros, sino los políticos, quienes impusieron la construcción de las murallas de Atenas (455 e)–. Los interlocutores de Sócrates celebran que así sea, pues en ello se conoce el poder de la retórica para someter a vasallaje a los demás saberes. El orador se perfila como único hombre libre, pues sólo él es capaz de someter a sus conciudadanos (452d). Libertad y tiranía resultan convertibles.

El orador no ofrece propiamente *razones* que abonen las tesis que él defiende. ¿Cómo iba a hacerlo, si su técnica es por principio indiferente frente al valor de verdad de esas tesis? Los recursos de que se vale para encarecer una opinión, podría movilizarlos igualmente en favor de la opinión contraria. Fiado en que la convicción infundada es subjetivamente indistinguible de la lúcida – nadie puede estar en el error y saberlo–, el orador manipulará los resortes emocionales del alma humana para persuadir a su auditorio. Mientras el verdadero político procura el bien de sus conciudadanos, bien que lleva aparejado placer, el orador procura placer sin preocuparse del bien –es decir, adulará los oídos del auditorio diciéndole en cada caso, no lo que le conviene, sino lo que apetece oír–. La eficacia de este torcido proceder es pavorosa. Sócrates la ilustra con la fábula del cocinero y el médico que han de ser juzgados por un tribunal de niños. El médico alega que sólo buscaba el bien de sus jueces. Con este fin les ha cauterizado o sajado. Bastará que el cocinero, sin referirse para nada al bien, les recuerde todas las

golosinas que les ha preparado, para que la suerte del médico esté echada.

Hasta aquí lo más esencial del diagnóstico platónico de la retórica. La medida en que la crítica de Platón alcance a ciertas aberraciones hoy frecuentes en los medios de comunicación, depende de la semejanza que guarden esas aberraciones y el proceder propugnado por Gorgias. ¿Habrán quien niegue tal semejanza?

Que los medios de comunicación incurran en la escisión de placer y bien denunciada por Platón, es cosa palmaria. En las programaciones de televisión menudean concursos insulsos o morbosos. Les hacen compañía series de un sentimentalismo edulcorado y ramplón. El sensacionalismo, el recurso a la violencia o al sexo, la parodia llena de acidez, se abren paso también en la prensa escrita. El denominador común parece ser la tendencia a favorecer la pasividad, el acomodamiento indolente en un placer siempre disponible. Y no cabe disculpar esta presencia del placer exento de toda referencia al bien alegando el pluralismo insuperable de las concepciones de la vida buena. Hoy existe un amplio acuerdo acerca de ciertos componentes indispensables de la vida buena, entre los que se cuenta el acceso a la verdad y el espíritu crítico.

Todavía está por mencionar el ejemplo más elocuente: la publicidad comercial que inunda los medios de comunicación. Aquí la persuasión por medio de estímulos irracionales es practicada sistemáticamente. Muchas técnicas publicitarias son en sí mismas indiferentes a la calidad del producto anunciado: el mismo anuncio puede promover el consumo de dos productos de características opuestas. El estímulo placentero corta amarras con la verdad y con el bien. La publicidad, como la retórica, persuade sin instruir.

Al crear una falsa apariencia de instalación en la verdad y con ello fomentar la inercia intelectual, los medios de comunicación tienen a menudo un efecto alienante. La existencia espiritual se alimenta de la búsqueda y contacto con la verdad. Recurrir a estrategias que vetan por principio la vía de la lucidez —única que nos permite distinguir opinión de conocimiento— es secar la fuente de la emancipación individual y, por ello mismo, sustituir la plenitud humana por un sucedáneo. Platón y Aristóteles advirtieron claramente que el contacto con la realidad no adulterada es condición indispensable de la vida buena. A esta percepción responde la idea platónica, paradójica *prima facie*, de los «falsos placeres», que en el diálogo *Filebo* se excluyen de la vida buena. Reparemos en esta idea. ¿Tiene sentido hablar de placeres falsos? Hablamos de billetes falsos o de perlas falsas para referimos a cosas que no son lo que parecen. Mas es evidente que una experiencia no puede parecer placentera y no serlo. Da la impresión, por tanto, de que todos los placeres son verdaderos. Sin embargo, Platón insiste en llamar falsos a los placeres que se fundan en un error, teórico o estimativo. Falsa en este sentido preciso sería la euforia de quien recibe una buena noticia que no se corresponde con la realidad; falso también el placer de quien se recrea en lo vulgar. La falsedad de estos sentimientos estriba en que no cumplen la promesa escrita en el rostro de todo placer: hacernos felices. De hecho, a menudo celebramos haber salido del error, aunque ello ocurra al precio de dejar de experimentar placer. Por eso no envidiamos el placer que nace del mal gusto. Y entendemos de sobra que quien acaba de recibir una noticia triste declare: «Habéis hecho bien en decírmelo». Con ello testimonia que prefiere vivir en la realidad —a veces hostil, pero realidad al cabo— a refugiarse en una ignorancia indolora.

La cuestión decisiva es ésta: ¿sustituyen los medios de comunicación la realidad palpitante por otra fingida, abriendo de este

modo el paso a los falsos placeres recusados en el *Filebo*? Por nuestra parte, estamos convencidos de ello. Este triunfo de la ilusión sobre la realidad es parte de un proceso más amplio que puede describirse en términos generales como *pérdida de transitividad* por parte de los medios de comunicación. Éstos vuelven la mirada cada vez más sobre sí mismos: nunca faltan periodistas entre los invitados a los coloquios y debates de la radio o de la televisión; se otorgan premios entre sí, de lo que informan puntualmente al público; no es infrecuente que las cámaras recorran las tramoyas del estudio o enfoquen las espaldas de otras cámaras que, esto sí, enfocan al locutor, el cual acaso habla sobre los medios de comunicación. Pero la pérdida de transitividad llega a su colmo con la inflación que, a manos de los medios de comunicación, padecen aspectos aislados o accesorios de la actualidad. El asunto más trivial, el personaje más insulso, el suceso más irrelevante, se convierten en foco de atención pública si lo quiere el cuarto poder. Cuando las cosas llegan a este extremo, el lenguaje se torna metalenguaje, el discurso ya no versa sobre la realidad (incluyendo en este concepto la importancia objetiva de las cosas), sino que se refiere a una colección de espejismos creados por el propio discurso periodístico y que forman parte de él. El caso del fútbol, del que se habla a todas horas como de algo de enorme transcendencia, es paradigmático.

Por supuesto, cabe replicar, como a menudo se hace, que la oferta mediática ha de ser indiscriminadamente amplia, toda vez que se le ha de suponer al público la madurez suficiente para elegir por sí mismo. Negar esto equivale, según parece, a adoptar una postura paternalista y rehusar a los agentes morales la condición de sujetos autónomos. Esta réplica es falaz por distintas razones. En primer lugar, los hombres no somos espíritus exentos que desarrollen su existencia en una campana de vacío; antes bien, tenemos una biografía que ha ido ahormando nuestra personalidad y, a la vez,

limitando nuestra libertad. Un factor decisivo en este proceso lo desempeñan hoy, sin duda, los medios de comunicación. Las estadísticas sobre el número de horas que pasan frente al televisor los niños de los países desarrollados son alarmantes. Cuando esos niños sean adultos, ¿cabe sostener seriamente que su capacidad de elección seguirá intacta? Además, no hay por qué temer la presunta pérdida de autonomía por parte del público al que se intenta defender de la falta de transitividad de los medios de comunicación. La verdadera autonomía hunde sus raíces en el contacto con la realidad. Lo dijimos antes: *no hay emancipación sin verdad*. Sustituir la realidad por un universo ilusorio, reemplazar las experiencias más profundamente humanas por la ñoñería, todo ello so pretexto de que acaso el público prefiera precisamente esto después de todo, no es más que una manera de encadenar las conciencias, por más que se haga bajo el estandarte de la libertad.

Con esto llegamos a un último parecido entre la retórica enseñada por Gorgias y las deformaciones presentes del periodismo. La razón última por la que el sofista encarecía la retórica era la capacidad de ésta para someter a las demás artes: «Cuando la tengas en tu poder, el médico será tu siervo, el maestro de gimnasia también, y de este hombre de negocios se mostrará que no gana para sí mismo, sino para otro, para ti que sabes hablar y convencer a las masas» (452e). Ante el desprecio masivo de la verdad y la exaltación del mal gusto que dominan hoy muchos medios de comunicación, ¿no haremos bien en recelar en sus promotores el intento de adquirir poder económico e ideológico a cualquier precio? Por supuesto, y como ocurre con la retórica de Gorgias, la de los medios de comunicación va acompañada siempre de una campaña de legitimación que, de no ser siniestra, resultaría cómica.

4. *Periodismo y crematística*

Es un hecho que cualquier empresa que quiera sobrevivir en un sistema económico como el nuestro tiene que asegurarse una cuota de mercado. Para ello ha de acomodar su funcionamiento y su oferta a criterios comerciales precisos. Pero estos criterios no son los únicos a los que ha de someterse la empresa. También ha de regirse por principios deontológicos. Por desgracia, aquellos criterios y estos principios a menudo se inhiben mutuamente. Esto es especialmente claro en el caso de los medios de comunicación: el quebrantamiento de la intimidad de las personas célebres, por poner un solo ejemplo, es una estrategia moralmente reprochable que, sin embargo, reporta pingües ganancias a las publicaciones sensacionalistas.

Dado el profundo cambio experimentado por las condiciones económicas de la Antigüedad a esta parte, no son de esperar en los textos de Platón o Aristóteles directrices concretas aplicables a las condiciones presentes. Con todo, algunas de sus calas en la naturaleza de la actividad económica son tan profundas, que continúan arrojando luz sobre su sentido y sus límites morales en cualquier coyuntura.

Platón fue muy consciente de que la tensión entre las exigencias morales y las necesidades materiales no se solventa negando las segundas. Incluso advirtió que muchas veces son inseparables. En el libro VIII de *La república* condena que las leyes permitan la enajenación total de los bienes de un ciudadano; quien no posee un mínimo de bienestar material, pronto se ve expoliado también en su dignidad. Además, como las artes proceden originariamente de la necesidad, no es de extrañar que este principio suyo se deje sentir en su ejercicio, incluso en el de las liberales.

Platón se opone, por tanto, a desentenderse del interés material connatural a toda actividad profesional. Pero también se resiste a reducir esa actividad al interés, esto es, a declararla exenta de vinculaciones morales. En su polémica con Trasímaco, según el cual el político consumado dicta leyes con vistas a su propio interés únicamente, el Sócrates platónico hará valer que todas las artes procuran el beneficio de aquellos a quienes se aplican. Ciertamente que el buen médico se enriquecerá si sus pacientes sanan y el buen pastor si sus ovejas medran. Pero ni el beneficio del médico ni el del pastor entran en la definición de sus respectivas artes. De hecho, no se adultera la medicina ni el pastoreo si se ejercen gratuitamente. El lucro es accidental al arte: lo acompaña pero no lo constituye. Fundándose en que las artes se especifican por sus objetos, Sócrates hará reconocer a Trasímaco que la adquisición de riqueza es diferente y parasitaria de otras artes como la medicina. Es diferente por ser distintos sus objetos: en un caso la salud del paciente, en otro el enriquecimiento del propio médico. Es parasitaria por hacer de la salud del paciente un instrumento de lucro.

A nuestro juicio, estas reflexiones platónicas conservan hoy toda su vigencia y facilitan el diagnóstico deontológico de los medios de comunicación. De dar crédito a Platón, la hoy tan frecuente tiranía de los «índices de audiencia» —como se dice ahora con lamentable anglicismo— despoja a los medios de comunicación de su dignidad profesional, al privarles de la característica esencial de toda *technê* —perseguir el bien del receptor— e instrumentalizarlos al servicio de un fin que les es ajeno —la ganancia del empresario—. Además, como esta instrumentalización no puede llevarse a cabo sino sacrificando la calidad al morbo, este falso periodismo, al que acabamos de denegar la categoría de *technê*, queda relegado ahora a la categoría de alcahueteo o adulación (*kolakeia*), es decir, donde Platón situó a la retórica. Por último y siempre apoyándonos en los análisis

platónicos, el que el buen desempeño de un periodista se mida atendiendo a sus ingresos es una práctica aberrante, toda vez que esos ingresos están en función del provecho económico que genera para la empresa, y que este provecho, según se vio, crece a menudo por medios reprobables.

Pasemos ahora a Aristóteles. Sus análisis económicos van más lejos que los de Platón, pero los criterios de enjuiciamiento moral son básicamente los mismos. Como su maestro, Aristóteles reconoce el humilde origen de las artes: proceden de la necesidad, concretamente son fruto de la división del trabajo que hizo posible la convivencia política. Pero, por más que la asociación política y todos los procesos de orden económico que llevó aparejados nacieran de la necesidad, persiguen un fin más alto que la mera supervivencia. La *polis* —ésta es una tesis fundamental de la *Política* de Aristóteles— nace por mor de la vida, pero subsiste por mor de la *vida buena*. Este último es el concepto decisivo. Se trata de alcanzar el bien del hombre, su plenitud. Las conductas, sean individuales o colectivas, se justifican o descalifican en función de su aptitud para fomentar ese bien supremo.

Valiéndose de ese criterio, Aristóteles distingue dos clases de crematística. El objeto de la primera, a la que llama «natural», es facilitar algunas de las condiciones de la vida buena. Tal es el caso del trueque que garantiza alimentos. Esta finalidad representa un límite para la crematística natural (no en vano *telos* significa ambas cosas: fin y límite). El segundo tipo de crematística, la «comercial», persigue la obtención de dinero. En la medida en que no tiene a la vista un criterio de vida buena, la actividad crematística comercial es *ilimitada* y, además, supone un descenso al nivel de la vida a secas o mera supervivencia. Esto la hace condenable. Además, la crematística comercial posee dos rasgos que coinciden con los que Platón afea a

la retórica: pretende erigirse en el arte suprema que subordina a todas las demás artes y virtudes; y está íntimamente ligada al hedonismo.

También en la *Ética a Nicómaco* encontramos análisis económicos que tocan a nuestros intereses presentes. En el libro V expone Aristóteles el origen del dinero. Éste nació para facilitar el comercio proporcionando una medida común a las distintas prestaciones. A cada una se le asigna un precio, de suerte que el valor de cada prestación puede expresarse en términos de cualquier otra. Pero, en realidad, los precios expresan, no el valor intrínseco del bien, sino la medida en que es deseado (*chreia*). De hecho, se establecen de manera puramente mecánica, según la ley de la oferta y la demanda.

La certera descripción aristotélica del funcionamiento del mercado tiene una profunda intención crítica: reclama que el precio de los bienes se establezca atendiendo a la dignidad del artífice y a la calidad intrínseca del propio bien. Niega, por tanto, que las ciegas leyes del mercado hayan de ser justas necesariamente.

¿De qué modo inciden estos análisis en la empresa periodística en tanto que empresa? Una primera consecuencia es que la actividad periodística —como toda otra actividad profesional— ha de perseguir el bien de la comunidad política. De ahí que sea legítimo velar por la salud financiera de la empresa informativa, pero sólo dentro de los límites que se siguen de la función eminentemente social del periodismo. Toda lesión del bien común en aras del beneficio económico es, vista bajo este prisma, aberrante. En segundo lugar, la crítica aristotélica de la crematística comercial, representada de manera paradigmática en la condena de la usura, se hace extensiva a los medios de comunicación cuya programación se rija por criterios exclusiva o predominantemente comerciales, pues también en ellos se persigue «ilimitadamente» el lucro y no el bien. Por último, la

crítica aristotélica al establecimiento mecánico de los precios desautoriza la tendencia moderna a estimar la valía de las personas por sus ingresos o la importancia de los asuntos por la medida en que se habla de ellos. El que un programa de televisión goce de gran aceptación y, por tanto, genere beneficios cuantiosos, es un puro hecho, cuyas causas han de ser investigadas en cada caso. Los contratos millonarios de algunos presentadores, sobre ofender al sentido de justicia, ignoran que los factores determinantes del éxito de un programa son muchas veces ajenos a su calidad.

LA PERSONA EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN*

En la imagen del hombre que ofrecen los medios de comunicación se manifiesta una ambigüedad propia de la actividad periodística. Ésta no puede evitar ser descriptiva y normativa a un tiempo.

Describir la realidad es, sin duda, una misión primordial de los medios de comunicación, que han de informar de cuantos sucesos relevantes se produzcan en la vida pública. En el desempeño de esta misión, el periodista ha de perseguir la mayor objetividad posible. Su ideal –no por inalcanzable inútil– ha de ser la perfecta transparencia: presentar los hechos tal como realmente han sucedido. Aplicado a la imagen del hombre, este principio se traduce en la exigencia de que el periodismo refleje de manera aséptica el fenómeno humano en sus diversas manifestaciones. En el caso ideal, los medios de comunicación serían el espejo en el que el ser humano de hoy pudiera reconocerse.

Pero sería gran ingenuidad pensar que esta función descriptiva es la única que desempeñan estos medios. Las mismas condiciones en que se desarrolla la labor periodística –estoy pensando sobre todo en la premura de tiempo y en la forzosa condensación de los

mensajes– obligan a una selección continua de los contenidos. La atención pública es atraída hacia algunos aspectos de lo sucedido, mientras otros se pasan en silencio. Además, esta parcialidad inevitable se ve reforzada y explotada por innegables intereses ideológicos. Los medios de comunicación no sólo muestran, también ocultan. Por lo que hace a la imagen del hombre, no ofrecen un retrato aséptico, sino que exaltan y denigran, estimulan e inhiben. En una palabra: proponen al público modelos de identificación. Esta función normativa acompaña a la descriptiva como la sombra al cuerpo; y es tanto más eficaz cuanto más inadvertida pasa, cuanto más se mimetiza con la descripción aséptica de los hechos.

La ambigüedad que se acaba de describir carga a los periodistas con una grave responsabilidad. Si es cierto que los medios de comunicación no sólo son reflejo más o menos pasivo de lo que acontece, sino también lugar donde se fraguan ideales, entonces les corresponderá una importante misión humanizadora. No sólo habrán de informar, sino también formar.

El grado de acierto en el desempeño de esta tarea es muy variable. Por ello, deseo advertir expresamente de que el tono predominantemente crítico de las líneas que siguen no ha de entenderse como censura global a un ámbito de la vida pública en el que, ciertamente, no faltan exponentes de admirable humanismo, sino como denuncia de ciertas tendencias que, si no son las únicas, sí son particularmente preocupantes.

Cualquier tentativa de ofrecer una respuesta sumaria a la pregunta por la imagen del ser humano que transmiten los medios de comunicación, está condenada a ser injusta. La cantidad y variedad de información disponible –información cuyo protagonista suele ser precisamente el humano– se resiste a entrar en los compartimentos de una clasificación simple. Más que de una imagen del hombre

* Publicado en E. Bonete (ed.), *Ética de la comunicación audiovisual*, Madrid, Tecnos, 1999, 273-277.

habría que hablar de muchas, acaso de todas las que son realmente relevantes. El heroísmo y la brutalidad, el entusiasmo y el desengaño, el triunfo y el desamparo: todas las posibilidades humanas esenciales desfilan ante el espectador o lector.

Con todo, es innegable que en este espectáculo abigarrado cabe distinguir fenómenos que se repiten con gran regularidad. Hay, en efecto, dimensiones de la existencia humana que son subrayadas una y otra vez, mientras otras reciben escasa atención. Es de suponer que esta uniformidad venga propiciada en buena medida por factores de orden económico. Una parte muy considerable de la oferta mediática está destinada a espacios publicitarios. Y es claro que las técnicas publicitarias responden a criterios de eficacia contrastable, más o menos independientes de la naturaleza del producto o servicio que se trate de vender. La imagen del hombre propia de la publicidad comercial es, ni más ni menos, la imagen que vende.

Por más que esta imagen se module a la medida de distintos sectores de consumidores, dependientes del producto cuyo consumo se trate de promover, conserva rasgos comunes fácilmente identificables. La publicidad apela a menudo a esos dos poderosos resortes de nuestra conducta que son la sensualidad y la vanidad. El modelo de humanidad que se propone conjuga belleza, juventud y dinamismo, por una parte, y por otra eficacia, triunfo social y lujo.

Pero tampoco escapa a los condicionamientos económicos el resto de la oferta mediática —la parte no dedicada directamente a publicidad comercial—. Ningún periódico, emisora de radio o cadena de televisión pueden subsistir a menos que conquisten el favor de un sector del público. Esto hace que sus contenidos obedezcan en gran medida a criterios comerciales. No es de extrañar que se movilizan, también aquí, las tácticas publicitarias que ya conocemos. A ellas se suman la sensiblería de los seriales, el morbo del continuo

quebrantamiento de la intimidad de los famosos o la impudicia de los concursos en los que los participantes están dispuestos a revelar intimidades o verse envueltos en situaciones afrentosas, con tal de no perder su opción al triunfo. La condena espontánea que inspiran estos reclamos será tanto más firme si se tiene presente su efecto multiplicador. Recordemos: los medios de comunicación no sólo muestran, sino que también propagan.

Durante los últimos años la sociedad ha tomado conciencia cada vez más clara del peligro que representa una oferta mediática que no se sujete a criterios morales. En la propia profesión periodística, justo es recordarlo, se han levantado numerosas voces que reclaman una utilización más responsable de los canales de comunicación. Muestras de esta alarma creciente son la constitución de comisiones éticas en numerosas empresas y la redacción de códigos deontológicos por parte de los colegios profesionales.

Pero tampoco han permanecido inactivos los partidarios de eliminar toda restricción deontológica. El modelo de humanidad que propugnan se ha convertido en su mejor argumento, o al menos en el más eficaz. Presentan al hombre como individuo autónomo, emancipado de tuteladas externas. Merced al ejercicio de su propia libertad, cada individuo sería autor de su propio perfil espiritual. Someter a criterios morales la oferta mediática equivale —según se dice— a limitar injustificadamente el abanico de opciones en el que se ejercita la libertad humana.

Este argumento halaga nuestra vanidad. Es una táctica manida: ya Platón caracterizaba la retórica de los sofistas precisamente como una forma de adulación. El sofista se ganaba el favor de su auditorio diciéndole, no la verdad, sino lo que deseaba oír. Hoy el sofista no se dirige a la asamblea de viva voz, sino a un público mucho más amplio a través de los medios de comunicación. Y le anima a no

claudicar de su mayoría de edad, a reclamar su derecho a elegir por sí mismo dentro de una oferta mediática indiscriminadamente amplia. Pero esta exaltación de la libertad individual no es desinteresada.

La libertad de elección hunde sus raíces en los distintos aspectos de nuestra personalidad. Por ello, todos los factores que ahorman nuestro modo de ser condicionan también nuestra libertad. Ahora bien, los medios de comunicación se han convertido en uno de los factores decisivos en el moldeamiento de las conciencias – recuérdense las alarmantes estadísticas relativas al número de horas que pasan los niños ante el televisor–. Por tanto, los gustos del público que habría de elegir entre una oferta mediática indiscriminadamente amplia son, en buena medida, el resultado y el reflejo de esa misma oferta. A la luz de esta reflexión, resulta patente que la libertad de elección no se ve promovida sino amenazada por el uso irresponsable de los medios de comunicación.

¿Habrá que reforzar el argumento recordando el hecho tristísimo de que la incidencia de los medios de comunicación en la formación de la personalidad es mucho más poderosa en los grupos culturalmente más desprotegidos? Durante dos años he atravesado a diario, camino del trabajo, una barriada gitana. Me consta que los niños no estaban escolarizados. Muchos de ellos no tenían nombres españoles, sino tomados de las series americanas de televisión. ¿Cabe pensar que esas víctimas llegarán a elegir libremente cuando sean adultos?

El señuelo de la emancipación individual, verdadero nervio de una visión del hombre hoy muy difundida, encuentra su consumación natural en el culto a la transgresión. El hombre autónomo se sacude con violencia el yugo de la moral recibida y afirma su libertad alargando la mano hacia el fruto prohibido.

Exponente claro de esta tendencia es, a mi juicio, el nuevo protagonismo de la violencia en el cine.

Adviértase que la violencia como transgresión es cualitativamente distinta a la que mostraba el cine de hace unos años. La violencia era, mal que bien, violencia justificada. El naturalismo, por ejemplo, al mostrar la realidad en su vertiente más cruda y descarnada, estaba animado por una profunda intención crítica. En otros casos, la violencia se entiende como pura convención que define el género en el que la película se inscribe. El caso más claro es el *western*, donde la condición de pie forzado neutraliza en buena medida el recurso a la violencia.

Hoy, en cambio, las pantallas se van inundando de sangre estrictamente gratuita. En las películas de Tarantino o de Oliver Stone la cámara se recrea morbosamente en la violencia. Ésta se presenta insolentemente segura de sí, rodeada de un halo de prestigioso morbo. Es en sí misma justa y, como tal, no necesita de justificación. Brinda nuevo pábulo a la libertad humana, que pretende afirmarse en el lance supremo de la transgresión.

Tras tales imágenes nos hace guiños una figura que ya nos es conocida: es el hombre plenamente emancipado que, dando una prueba definitiva de soberanía, bucea en todas las ciénagas. De tales zambullidas emerge siempre inmaculado. Porque si la violencia es justa, el individuo que la ejerce está de antemano justificado. De este modo, la exaltación de la violencia contribuye a renovar el mito moderno de la inocencia del hombre. Un hombre así no necesita de Dios, pues quien no sabe qué es pecar tampoco necesita ser redimido.

LOS PRESUPUESTOS DE LA FORMACIÓN MORAL DEL PERIODISTA*

1. Necesidad y dificultad de la formación moral del periodista

Durante los últimos años ha cundido la alarma social ante el potencial desmoralizador de los medios de comunicación. Afortunadamente, se han producido numerosas reacciones frente a este fenómeno amenazante. Una de ellas es la decisión de incluir asignaturas de ética y deontología periodística en los currículos académicos de las Facultades de Ciencias de la Información. Esta medida coincide con la adoptada en muchos otros centros educativos de diversas especialidades: cada vez son más las Facultades y Escuelas Universitarias que incorporan la deontología profesional a sus planes de estudio. La lamentable oleada de corrupción –no sólo política– que venimos padeciendo ha hecho aún más patente la necesidad de que nuestros estudiantes no sólo lleguen a ser buenos periodistas o enfermeros o abogados, sino también buenas personas. En el caso del periodismo, se espera que el estudio de la ética profesional contribuya a la moralización de los medios de

* Ponencia presentada en el I Simposio sobre Ética de la Comunicación (Salamanca, 27-28.IV.1995); publicada en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 24 (1997), 263-274.

comunicación y, a través de ellos, de la vida pública. Esto concuerda con lo que se ha pensado de la ética desde sus orígenes: Aristóteles, autor de los primeros tratados sistemáticos de ética, sostenía que estudiamos esta disciplina, no para saber más, sino para hacernos mejores.

Parece oportuno que nos preguntemos si esta expectativa es razonable, si realmente cabe esperar tan buenos frutos de la clase de ética. Se encuentran presentes en esta sala numerosos estudiantes de periodismo que han cursado las asignaturas de ética y deontología. Si al finalizar el curso les preguntamos si creen haber aprendido algo, la mayoría contestarán que sí: algo siempre queda. Pero si les preguntamos si creen ser ahora mejores personas que el primer día de clase, la mayoría no se tomará la pregunta en serio.

¿Concluiremos que se equivocaba Aristóteles, o más bien que la educación moral, tal como se entiende y practica en nuestra sociedad, incluido el mundo universitario, es deficiente? ¿Habría que eliminar, por inservibles, las asignaturas de ética y deontología de los planes de estudios, o más bien se trata de replantearlas? En definitiva: ¿en qué ha de consistir la educación moral, que hoy nos parece irrenunciable para el periodista como para cualquier otro profesional?

Formular esta última pregunta es suscitar un enjambre de problemas. En efecto, cualquier proyecto educativo de esta naturaleza tiene numerosos supuestos, ninguno de los cuales contará con la inmediata adhesión de todo el mundo. Mencionemos algunos. La pedagogía moral tiene, en primer lugar, supuestos de orden axiológico. Así, cuando criticamos ante los estudiantes a las cadenas de televisión que están dispuestas a sacrificar el buen gusto en aras del beneficio económico, estamos dando por supuestos criterios de valoración que nos permiten condenar lo que tenemos por muestras

claras de chabacanería, sal gorda y sentimentalismo edulcorado. Ahora bien, estos criterios de valoración están lejos de ser aceptados universalmente, como muestra el éxito de los programas que recurren a las tácticas mencionadas. De ahí que quienes reclaman una mejor formación moral para así erradicarlas, carguen con el peso de la prueba de justificar los criterios de buen y mal gusto en que se funda su condena.

En segundo lugar, el proyecto de formar moralmente al periodista cuenta con supuestos de orden antropológico. Por mencionar un único ejemplo, la idea que nos hagamos de la libertad humana afectará decisivamente al diseño de la formación moral del periodista. Consideremos la posición, algo ingenua, de quienes creen que el libre albedrío es soberano por definición, que no está sujeto a influjos externos y que, por tanto, nadie puede privarnos de él. Para estas personas, la oferta mediática no debe restringirse bajo ningún concepto, pues es una condición del ejercicio de nuestra libertad de elección. Se dirá que a mayor oferta, mayor libertad; y se rechazará toda censura como recorte paternalista de la libertad individual. En cambio, si reconocemos que la libertad humana está sometida a múltiples influencias que, aunque no la eliminan, sí la condicionan, entonces se siguen consecuencias como que hay que proteger a los menores de ciertos hábitos de consumo mediático que puedan resultar nocivos para su autonomía futura. Lo cual, sin duda, tiene consecuencias sobre la formación moral del periodista.

En tercer lugar, la educación moral tiene presupuestos éticos. Por limitarnos a una sola disyuntiva —precisamente la disyuntiva sobre la que versará esta conferencia—, la formación moral la entenderán de muy distinta manera quienes tienden a reducir la ética a un saber que versa sobre normas de justicia que permitan la

convivencia pacífica y quienes la entienden como un saber sobre la vida buena.

La pregunta por la adecuada formación moral del periodista se nos ha complicado considerablemente tan pronto hemos empezado a sacar a la luz algunos de sus supuestos teóricos. Nuestra reflexión precedente pone de manifiesto que la planificación de una educación moral adecuada pasa por la aclaración de esos supuestos. Es en este contexto donde deben situarse las reflexiones que siguen. No se tratará aquí, por tanto, de abordar el diseño de estrategias pedagógicas concretas, sino de contribuir modestamente a una tarea previa y, según creo, indispensable. La aclaración de los supuestos éticos de la pedagogía moral es, sobre todo, una tarea de orden filosófico, pero no por ello una tarea reservada a unos pocos. Sócrates enseñaba que pensar es un deber que incumbe a todo hombre. Deber tanto más urgente en este caso por registrarse una desalentadora desproporción entre la abundancia de medidas adoptadas o reclamadas y la escasez de reflexiones que las fundamenten.

Señalaré dos de las causas de esta desproporción:

1) La primera es la urgencia misma de los problemas que se intentan aplacar. Aplazar las medidas a la espera de la aclaración última de todos los problemas implicados, equivale a sumirse en la inactividad (*ars longa, vita brevis*), lo que previsiblemente empeoraría las cosas. De ahí que, en general, dando por bueno el consenso alcanzado acerca de los valores más generales, se pase directamente a arbitrar medidas que fomenten su respeto.

2) La segunda causa del déficit de reflexión sobre la pedagogía moral reside en la amplia difusión de lo que a partir de ahora llamaré, con una imprecisión que espero aliviar en lo que sigue, ética civil;

pues es un hecho que esta ética no siente como una necesidad interna el desarrollo de una pedagogía moral, sino que da por supuesta la validez de ciertos modelos tomados de la psicología evolutiva (tales los de Kohlberg, Piaget o Erikson).

2. *La ética civil y sus consecuencias pedagógicas*

Toda estrategia de educación moral presupone una teoría ética. Es posible mostrar que las propuestas de educación moral hoy más frecuentes son consecuencia del predominio de una cierta manera de entender la ética filosófica. A su vez, este predominio es explicable a partir de ciertos riesgos característicos de la vida pública contemporánea. Partamos de estos últimos, en particular del fenómeno del pluralismo, característico de las sociedades avanzadas. En éstas conviven individuos que se identifican con distintas ideologías políticas, creencias o increencias religiosas, gustos estéticos, pautas de conducta, aficiones, hábitos de consumo, escalas de valores, en una palabra: diferentes concepciones de la vida buena. Pues bien, las sociedades pluralistas desarrollan instituciones de corte liberal encaminadas a hacer posible la convivencia pacífica de una multitud, en principio ilimitada, de sistemas de vida individuales. Como de lo que se trata es de que cada individuo pueda vivir de acuerdo con sus preferencias, los sistemas normativos de las democracias liberales son, básicamente, repertorios de normas de justicia que favorecen el libre desarrollo de la voluntad individual, pero sin pronunciarse acerca del valor de las distintas opciones de vida. Esta neutralidad persigue que cada cual busque la felicidad por su propio camino, sometándose a una única restricción: la de no perjudicar a los demás. En efecto, las normas de justicia distribuyen beneficios y cargas sociales, definen derechos y castigan

transgresiones, arbitran los conflictos de intereses; pero en modo alguno pretenden enseñarle al ciudadano a ser feliz.

Semejante tutela es rechazada por dos razones de suyo independientes, pero que a menudo se presentan como lógicamente vinculadas. La primera es que supondría una lesión intolerable de la autonomía individual, que se tiene por un bien básico y un derecho irrenunciable. Kant, uno de los máximos mentores intelectuales de la Modernidad escribe: «Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un gobierno paternalista (*imperium paternale*), en el que los súbditos –como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial– se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe del Estado cómo deban ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor despotismo imaginable» (*Gemeinpruch* II). La segunda razón, más discutible, consiste en negar que haya una doctrina universalmente válida acerca de la vida buena y, en consecuencia, declarar absurda la pretensión de que las instancias e instituciones públicas encaminen a los ciudadanos a la felicidad. De nuevo podemos citar a Kant como inspirador: en el Teorema II de la *Crítica de la Razón Práctica* niega Kant que exista una doctrina universal acerca de la felicidad, por entender ésta como una sucesión de experiencias placenteras y creer que el placer está siempre en función de las contingentes características psicofísicas de cada individuo.

(Un ejemplo permitirá iluminar la naturaleza de estos dos argumentos. Imaginemos a una persona cuya vida gire en torno a la bebida, el bingo, los culebrones de la tele y los videojuegos. Aunque se trata, sin duda, de una existencia sumamente pobre, el primer

argumento sostiene que nadie tiene derecho a impedir a una persona adulta que viva de esa manera si así le place, pues ello lesionaría su autónoma individual. [Cómo se justifique la importancia de esta autonomía, es cuestión en la que no entraremos]. Por su parte, el segundo argumento es aún más radical, pues rechaza el ejemplo propuesto, o más exactamente la valoración que de él se ha hecho. Hemos calificado de pobre el género de vida descrito, cuando lo que sostiene el segundo argumento es precisamente que no hay criterios universales de valoración que permitan calificar como mejores o peores los estilos de vida. Todo es cuestión de decisión individual. Luego el Estado no tiene ninguna razón para imponer ningún ideal de vida).

Lo que más interesa para nuestro tema es identificar la pedagogía moral propiciada por estos antecedentes en la historia política y filosófica.

1) En ocasiones se propone como objetivo de la educación moral en una sociedad pluralista la presentación imparcial de distintos ideales de vida, de suerte que el educando, una vez llegado a la edad adulta, pueda elegir por sí mismo entre las distintas ofertas. A mi juicio, ésta es una pretensión excesiva. En primer lugar, el número de alternativas de vida se multiplica de manera incesante, como pone de manifiesto la proliferación de tribus urbanas o sectas religiosas. También la civilización del ocio y el contacto con otras culturas han contribuido a diversificar la gama de opciones. En segundo lugar, por buena voluntad que tenga, el educador sólo estará en condiciones de presentar de manera clara y atractiva una de las concepciones alternativas, a saber, la que él profese. Las demás, ni las entenderá bien (pues un estilo de vida, sólo se deja entender desde dentro) ni le parecerán igualmente atractivas (pues entonces se adherirá a ellas, cosa que por hipótesis no sucede).

2) Más razonable parece señalar como objetivo de una educación moral en sintonía con la ética civil el aprendizaje de un repertorio mínimo de normas de justicia que garanticen la convivencia pacífica de los distintos ideales de vida. Como, inevitablemente, esa convivencia traerá consigo conflictos de intereses, la educación moral habrá de incluir asimismo la adquisición de la competencia racional necesaria para resolver esos conflictos. (Curiosamente, esta educación moral capacitará para resolver conflictos de intereses, pero no para tener intereses –pues qué intereses haya de sentir cada cual, ésta es una cuestión que ya nos lleva al terreno de la pregunta por la vida buena, es decir, una cuestión sobre la que no se debe prejuzgar nada–).

Esta pedagogía moral se ve respaldada por ciertos estudios realizados en el terreno de la psicología evolutiva, en particular por las investigaciones de Lawrence Kohlberg sobre el desarrollo de la conciencia moral en el niño. Según Kohlberg, ese desarrollo consiste en una sucesión de etapas caracterizadas, no por la adquisición de valores o virtudes, sino por la aplicación de diferentes principios formales de razonamiento moral. Vista bajo este prisma, la tarea del educador consistirá en acompañar y favorecer el desarrollo moral del niño, proponiendo ejemplos concretos a los que éste deberá aplicar los principios de razonamiento propios del estadio evolutivo en que se encuentre. En cambio, queda descartada toda inculcación de contenidos (valores o virtudes particulares).

La tendencia general que acabo de describir se deja sentir también en el ámbito periodístico. No es de extrañar, pues he hablado de una ética y una educación moral propia de las sociedades modernas, siendo así que los medios de comunicación desempeñan hoy una función decisiva en la configuración de esas sociedades. La educación moral del periodista se entiende básicamente como

adiestramiento en el respeto de ciertas reglas de conducta sobre las que existe un acuerdo amplio. Buena prueba de ello es la proliferación de códigos deontológicos, que no son sino repertorios de normas morales a las que ha de sujetarse la actividad profesional. (Sin contar con el hecho de que la asignatura correspondiente se llama precisamente deontología, es decir, tratado de los deberes). Como era de esperar, estos códigos consideran la actividad periodística de manera abstracta, desgajándola del todo orgánico de la vida concreta del periodista de carne y hueso, con sus aspiraciones e ideales personales. Si al periodista concreto le conviene o no practicar la generosidad, la valentía, la austeridad, la modernización, la creatividad, la actividad o la amistad, en esto no entra ni sale el código deontológico; primero, porque esas no son cualidades específicas del periodista como tal, y segundo, porque no tiene por qué haber unanimidad sobre su valor.

Otro aspecto de la formación moral del periodista, tal como suele entenderse hoy, consiste en el adiestramiento en la resolución de casos dudosos. Esto viene condicionado, de un lado, por el ritmo acelerado de la innovación tecnológica, que confronta a los periodistas con situaciones hasta entonces inéditas, en las que es preciso buscar orientación moral. De otro, por la polaridad que caracteriza a muchos de los principios deontológicos. Buen exponente de este aspecto de la educación moral es el estudio de casos controvertidos o la implantación de comisiones deontológicas, en cuyo funcionamiento se instruye a los estudiantes.

Como tercera característica de este adiestramiento deontológico de los futuros periodistas cabe señalar la eliminación o nivelación de la especificidad de la educación moral frente a la adquisición de competencias estrictamente técnicas. En la ética moderna se advierte una clara tendencia –más acusada en unas

corrientes de pensamiento, como la utilitarista, que en otras– a entender la acción moral como una acción de tipo técnico-productivo, es decir, a ignorar la distinción clásica entre *poiesis* y *praxis*. En consecuencia, se tiende también a asimilar la educación moral al adiestramiento técnico. Especialmente expuesta a esta reducción se haya la formación moral del periodista, que previamente se ha visto limitada al aprendizaje de unas pocas normas y de mecanismos formales para la resolución de casos dudosos. Para colmo, esta tendencia se ve favorecida por la ya mencionada urgencia con que han de proceder, en condiciones normales, los profesionales de la comunicación. Al final, termina uno resolviendo casos de conciencia como quien resuelve raíces cuadradas.

3. *El planteamiento clásico*

He intentado mostrar que la manera más habitual de entender la educación moral, y más en particular la del periodista, es solidaria de la tendencia predominante en la ética filosófica, la cual, a su vez, hace juego con ciertos fenómenos culturales, entre los que se destaca el pluralismo. En lo que sigue, presentaré de manera esquemática una concepción ética alternativa, de la que se sigue una pedagogía moral diferente de la hasta ahora considerada. Trataré de hacer ver que esta alternativa, a la que podemos llamar «clásica», cuenta con ventajas numerosas sobre la alternativa moderna a la que he denominado ética civil.

A diferencia de la ética moderna, la ética clásica de matriz platónico-aristotélica no es una ética de normas. No parte de la pregunta: ¿qué debo hacer?, sino de esta otra: ¿cómo vivir? No se trata, pues, de indagar las normas que el individuo ha de respetar para ser justo, sino de investigar las condiciones de una vida buena –

de averiguar las condiciones de la felicidad, es decir, de llevar a cabo una tarea que la ética civil, haciéndose eco de las exigencias del pluralismo, nos veta por principio. Como se ve, el contraste no puede ser más acusado.

La filosofía clásica ofreció una respuesta muy elaborada a la pregunta por la plenitud humana. Ésta cuenta con distintos requisitos. El principal es la excelencia del alma o, como solemos decir, la virtud. De ahí el protagonismo de este concepto en una obra como la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Es cierto que la virtud no garantiza la dicha, pues también al virtuoso pueden acaecerle desgracias que arruinen su vida. Pero la pertenencia a una comunidad política regida por leyes justas atenúa considerablemente este riesgo al garantizar, aunque nunca del todo, los bienes externos.

Pero las virtudes morales no se desarrollan de manera espontánea, sino que es preciso cultivarlas. De ahí la abundancia de reflexiones pedagógicas que encontramos en los textos de la ética clásica, comenzando por los diálogos platónicos. He aquí un nuevo contraste con la ética moderna, donde tales reflexiones suelen brillar por su ausencia, posiblemente debido a la asimilación de educación moral y educación técnica de que hablábamos más arriba. En efecto, si no hay diferencia esencial entre la educación moral y la adquisición de cualquier competencia técnica o científica, no hay razón para que un tratado de ética se entrometa en cuestiones educativas —del mismo modo que nadie espera que se aborden en una disertación sobre matemáticas o sobre cocina rápida—; éstas han de quedar reservadas a psicólogos y pedagogos.

El pensamiento clásico niega este supuesto. El adiestramiento moral es específicamente distinto de cualquier otro por consistir en la adquisición de una forma *sui generis* de lucidez (la virtud de la *phronesis*) y al ahormamiento de los sentimientos y deseos del

educando, en el entendido de que este ahormamiento es condición de aquella lucidez. La colaboración de ambos se traducirá en acciones moralmente adecuadas. Veámoslo de una forma algo más concreta. El instrumento educativo principal según Aristóteles es la *habituación*. Al niño se le ha de acostumbrar a realizar las acciones correspondientes a las virtudes que se le desee inculcar (acciones valientes, por ejemplo). Por supuesto, llevará a cabo esas acciones a la fuerza, o quizá movido por emulación pueril de sus mayores; en todo caso sin entender por qué hace lo que hace. Con el tiempo y gracias a esta virtud imitada, el niño irá despertando al valor intrínseco de la conducta virtuosa, con lo que llegará a realizarla de manera lúcida y libre. Pero este despertar a la razón no es el final del camino. En los jóvenes, la pasión aún no se ha apaciguado, y además carecen de la experiencia que va afinando la vista para las mínimas diferencias morales.

Hemos visto que el desarrollo de la virtud a partir de sus gérmenes naturales presupone la intervención de educadores. Es preciso ahora aclarar que esta intervención, por más que se sirva de conocimientos científico-técnicos, no es ella misma una técnica que manipule y transforme *vía* causalidad eficiente un material previamente dado. Se trata más bien de una praxis comunicativa, de una suerte de convivencia que permite la transmisión de valores que, más que imponerse, se comparten. Ciertamente que se da un proceso continuo de rectificación de la conducta del educando por parte del educador. Pero esta intervención va siempre acompañada de causalidad ejemplar: el educador, que según Aristóteles ha de ser necesariamente un hombre bueno, encarna en su conducta los valores que transmite, los hace palpables e inteligibles. La fuerza del ejemplo se manifiesta asimismo en la transmisión narrativa o en la representación dramática, concebidas como instrumento educativo. El relato y el drama permiten al individuo remontarse a las fuentes

de la conducta de los héroes, conocer sus motivos e identificarse con ellos. Tengo para mí que la lectura de la obra de Heinrich Böll, *El honor perdido de Katharina Blum*, ayuda a comprender la amenaza que supone para la sociedad la prensa sensacionalista y populachera de manera mucho más honda que la lectura de las admoniciones correspondientes de los códigos deontológicos. Parecidamente, la obra de Ibsen *Un enemigo del pueblo* pone ante los ojos de manera privilegiada el mérito y la dificultad del compromiso con la verdad, tan importante para cualquier periodista cabal.

Las ventajas del modelo clásico de educación moral se echan de ver con especial claridad cuando reparamos en los defectos del modelo que se inspira en la ética civil.

1) La educación moral centrada en el aprendizaje de normas y la adquisición de la capacidad racional para la resolución de conflictos apenas facilita la congruencia entre nuestras ideas y nuestras acciones. Sabemos que no existe entre ellas una armonía preestablecida: somos muy capaces de hacer el mal a sabiendas. Un periodista puede estar sinceramente convencido de la importancia del respeto a la intimidad de las personas y, sin embargo, infringirlo seducido por el señuelo de una fácil publicidad. Además, la tentación se verá reforzada por la abundancia de discursos legitimadores de esa infracción: cabe alegar el derecho a la información que asiste al público; cabe coonestar esa conducta bautizándola con el eufemismo «periodismo de investigación». Pero si ese periodista ha recibido una educación moral que no se limita al aprendizaje de principios abstractos, sino que consiste básicamente en la ejercitación de la virtud, su conducta tendrá mayor estabilidad y le será mucho más fácil vivir de acuerdo con sus ideas o, como decían los antiguos, ser amigo de sí mismo. Adquirir una virtud no es tomar nota de un principio moral, sino dotarse de una segunda naturaleza inclinada al

respeto de ese principio. Esto sólo se logra modelando los sentimientos y deseos y desarrollando la propia razón práctica, de suerte que la conducta adecuada sea también placentera.

2) Además, la educación centrada en la tramitación de normas resulta excesivamente abstracta. Debido a su generalidad, las normas no son directamente aplicables a los casos concretos, que presentan siempre una fisonomía variable. Para colmo, los principios de la deontología periodística presentan a menudo una estructura polar: vienen dados por parejas que se restringen mutuamente. Tal ocurre en el caso, ya mencionado, de la dialéctica entre respeto de la intimidad y derecho a la información; o entre el rechazo del intrusismo y el del monopolio; o entre calidad y comercialidad; o entre competencia desleal y libertad de mercado. Esto hace que la estimación de los casos concretos sea tarea extremadamente delicada; y hace sospechar que el desarrollo de la capacidad discursiva de los periodistas no podrá pasar de reflejar la contingente relación de fuerzas de las partes interesadas. En cambio, cabe esperar que la educación clásica, precisamente por basarse en la ejercitación de conductas virtuosas en situaciones concretas, esté en condiciones de desarrollar en el periodista una aguda sensibilidad moral (lo que hemos llamado más arriba *phronesis*) que le permita tomar el pulso certeramente a cada situación y reconocer en ella los rasgos moralmente relevantes.

3) Hemos visto que la ética civil, en su afán por respetar el pluralismo de los ideales de vida, favorece una educación moral que se restrinja a valores formales como la tolerancia y la disponibilidad al diálogo. Incorporar a la educación otros valores que los que bastan para garantizar la convivencia pacífica supondría privilegiar un ideal de vida frente a otros. Ha de ser el propio educando –se dice– quien

vaya adhiriéndose por propia elección a unos u otros valores, configurando así de manera autónoma su propia existencia moral.

En realidad, éste es un ideal ilusorio que a menudo desembocará en el escepticismo. La vida moral es un todo orgánico del que no cabe desgajar una porción —a saber, valores como tolerancia, democracia, diálogo—. La doctrina clásica de la unidad de las virtudes enseña que éstas son solidarias: la presencia de una fortalece a las demás, su ausencia las debilita. Por ello, no es de esperar que los valores liberales, aislados de los demás, se conserven incólumes en el alma del educando; más bien es de temer que se sequen como la rama arrancada del árbol.

Tampoco es razonable confiar en que el niño adquiera por sí mismo las virtudes que nadie le enseña, completando así el todo de una existencia moral plena. Las virtudes, ya lo dijimos, no crecen espontáneamente. Han de ser cultivadas por los educadores. Privando a los niños de ese auxilio no les libramos de prejuicios, sino que impedimos el desarrollo de una parte de su sensibilidad moral. Este daño será en algunos casos irreversible.

Acabo de exponer algunas de las razones por las que creo que la pedagogía basada en la ética clásica es más prometedora que la inspirada en la ética civil. Por razones de espacio, muchas de las tesis que he querido defender las he enunciado de manera dogmática, es decir, sin ofrecer argumentaciones que las prueben hasta el final. Por eso no quiero pasar adelante sin reconocer que la articulación completa de lo que he denominado modelo clásico se enfrenta a numerosas dificultades teóricas. Por mi parte, no tengo respuestas para todas. Pero, hasta donde acierto a ver, las dificultades del modelo que he criticado son todavía mayores.

4. ¿Es compatible el modelo clásico con el pluralismo y la autonomía moral?

Acabamos de considerar algunas ventajas del modelo clásico de educación moral sobre el moderno. Mas parece ser que no todo son ventajas: contra la alternativa propuesta se levantan objeciones que es preciso examinar a continuación.

La primera objeción sostiene que la implantación del modelo educativo clásico supondría el fin del pluralismo, al que ciertamente no queremos renunciar. El modelo propuesto no se entiende como un modelo más, en pie de igualdad con muchos otros, sino como el único universalmente verdadero. Además, reclama ser aplicado desde la primera infancia, según vimos. Por ello, hablar de su implantación generalizada es hablar de su presencia en todas las etapas de la formación, incluida desde luego la enseñanza pública. Pero, según la objeción que estamos considerando, esto impondría una pavorosa uniformidad ideológica a la sociedad. Sería, como decíamos, el fin del pluralismo. Con esta primera objeción enlaza una segunda que, tomando pie de la temprana inculcación de los valores del modelo clásico, sostiene que éste condiciona al educando hasta el punto de asfixiar totalmente todo germen de autonomía moral. El individuo, forzado desde su infancia a identificarte con los valores de su entorno, será incapaz, ya adulto, de escoger su camino en fuerza a convicciones propias.

¿Qué fuerza debemos reconocer a estas dos objeciones? A mi juicio, la primera se debe a un malentendido. Lo que pretenden los defensores del modelo clásico de educación moral no es la implantación forzosa de sus ideas: no se trata de imponer por decreto una cierta concepción de la vida buena. Se trata más bien de ofrecer argumentos racionales que convenzan de la insuficiencia del

modelo educativo que se inspira en la ética civil. Quienes se dejen ganar por estos argumentos elegirán para sus hijos centros educativos que transmitan las virtudes tradicionales. Por su parte, el Estado habrá de hacer todo lo posible para garantizar la libertad de enseñanza, de la que se han de beneficiar gentes de todas las condiciones y creencias.

Tampoco la segunda objeción es concluyente. El temor de que una educación moral ambiciosa, como la que propugna el modelo clásico, pudiera dejar una impronta demasiado acusada en el alma del individuo y con ello mermar su autonomía, resulta injustificado. Comencemos recordando lo más trivial: lamentar que la educación moral deje huella en el alma del niño es tan poco razonable como lamentar que los bisturíes corten o que el cloroformo anestesie. ¡Para eso están! Si prefiriéramos que la educación dejara intacto al niño (*tanquam tabula rasa*), más corto sería no educarlo. El problema no es, por tanto, si la educación ha de surtir algún efecto, sino qué efecto ha de surtir. Ambas partes coinciden en subrayar la importancia de la autonomía moral y, por tanto, en reclamar medidas educativas que la fomenten. (La idea de que el principio de autonomía es ajeno al pensamiento clásico es errónea, por más que se halle muy extendida). De lo que se trata, por tanto, es de aclarar cuál de las dos propuestas educativas garantizará mejor el libre ejercicio de la autonomía personal. Pues bien, a la luz de las reflexiones precedentes la estrategia educativa basada en la ética civil se revela contraproducente: si es verdad que los distintos aspectos de la vida moral no pueden sobrevivir aisladamente, habrá que concluir que una autonomía sin apoyo en el entramado de las virtudes estará condenada a extinguirse. La solicitud exhibida por la ética civil en la salvaguarda de la autonomía resulta ser un caso de exceso de celo, no menos nocivo por ser bienintencionado.

Volvamos al inicio de estas reflexiones. Comenzábamos preguntando por la función que corresponde a las materias de ética y deontología en la formación moral del periodista. De ser válido el enfoque clásico que aquí se ha defendido, esa función ha de ser modesta, pero en modo alguno desdeñable.

Aristóteles sostiene que sólo los ancianos son prudentes, pues la experiencia les ha abierto los ojos. Esto implica que la formación moral del hombre dura, en rigor, toda la vida. Pero es claro que los estadios de ese largo proceso no son todos iguales, ni tienen la misma incidencia en la formación del carácter del individuo. Según la teoría clásica, la etapa decisiva es la niñez. En la mayor parte de los casos, los aciertos y errores de la educación recibida en ese período se dejarán sentir durante toda la vida del individuo. Cuando Aristóteles observaba en sus clases que no hay manera de enseñar ética a quien no ha sido bien guiado por sus costumbres, estaba advirtiendo que de nada aprovechará su doctrina a los oyentes a menos que éstos hayan recibido en su infancia una formación moral adecuada. La misma idea la expresa en otro pasaje, afirmando que no cabe argumentar con quien niega que hay que honrar a los padres, del mismo modo que no cabe dar argumentos a quien niega que la nieve es blanca.

Traslademos esta doctrina al caso que nos ocupa, el de la formación moral del periodista. Es claro que cuando los estudiantes llegan a las aulas ya han superado hace tiempo el estadio de la educación moral que los clásicos tenían por decisivo. Por eso, la función que corresponde a la clase de ética o deontología habrá de ser una función subordinada: se tratará de prolongar un impulso ya iniciado anteriormente. Se me ocurre que las asignaturas mencionadas no desempeñarán esta misión de manera satisfactoria a menos que satisfagan dos requisitos. El primero consiste en

proporcionar argumentos racionales contra falsas teorías morales que pueblan el ambiente intelectual y nublan la mirada (tales el relativismo o el escepticismo). El segundo es favorecer la aplicación del bagaje moral previamente adquirido a situaciones profesionales que a menudo sorprenden por su novedad, en el entendido de que no se trata de adquirir nuevas virtudes, sino de acomodar las que ya se poseen. Pero el aspecto concreto de estas tareas pedagógicas no puede ser objeto de esta ponencia, que se ha limitado desde un principio a la reflexión sobre sus presupuestos.