

PERIODISMO UN OFICIO CON MÚLTIPLES MIRADAS

FERNANDA TUSA JUMBO



Periodismo un oficio con múltiples miradas

Fernanda Tusa Jumbo

Coordinadora



Primera edición en español, 2018

Este texto ha sido sometido a un proceso de evaluación por pares externos con base en la normativa editorial de la UTMACH

Ediciones UTMACH

Gestión de proyectos editoriales universitarios

144 pag; 22X19cm - (Colección REDES 2017)

Título: Periodismo un oficio con múltiples miradas. / Fernanda Tusa Jumbo
(Coordinadora)

ISBN: 978-9942-24-106-1

Publicación digital

Título del libro: Periodismo un oficio con múltiples miradas.

ISBN: 978-9942-24-106-1

Comentarios y sugerencias: editorial@utmachala.edu.ec

Diseño de portada: MZ Diseño Editorial

Diagramación: MZ Diseño Editorial

Diseño y comunicación digital: Jorge Maza Córdova, Ms.

© Editorial UTMACH, 2018

© Fernanda Tusa, por la coordinación

D.R. © UNIVERSIDAD TÉCNICA DE MACHALA, 2018

Km. 5 1/2 Vía Machala Pasaje

www.utmachala.edu.ec

Machala - Ecuador

Advertencia: “Se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, existente o por existir, sin el permiso previo por escrito del titular de los derechos correspondientes”.



César Quezada Abad, Ph.D

Rector

Amarilis Borja Herrera, Ph.D

Vicerrectora Académica

Jhonny Pérez Rodríguez, Ph.D

Vicerrector Administrativo

COORDINACIÓN EDITORIAL

Tomás Fontaines-Ruiz, Ph.D

Director de investigación

Karina Lozano Zambrano, Ing.

Jefe Editor

Elida Rivero Rodríguez, Ph.D

Roberto Aguirre Fernández, Ph.D

Eduardo Tusa Jumbo, Msc.

Irán Rodríguez Delgado, Ms.

Sandy Soto Armijos, M.Sc.

Raquel Tinóco Egas, Msc.

Gissela León García, Mgs.

Sixto Chilinguina Villacis, Mgs.

Consejo Editorial

Jorge Maza Córdova, Ms.

Fernanda Tusa Jumbo, Ph.D

Karla Ibañez Bustos, Ing.

Comisión de apoyo editorial

Índice

Capítulo I

Periodismo y psicología ¿son las representaciones mentales más potentes que la persuasión comunicacional?.....12

Walter Temporelli

Capítulo II

“A minha opinião é a seguinte...” Um perfil dos participantes em espaços de opinião pública nos média em Portugal 34

Fábio Riveiro Fonseca

Capítulo III

El discurso sobre la cultura: aproximación a un marco gnoseológico para el estudio del campo cultural58

Felicitas Casillo

Capítulo IV

El reto de divulgar la ciencia: periodismo científico desde Ecuador hacia el mundo79

Tania Orbe Martínez

Capítulo V

El arte de narrar los hechos: periodismo literario103

Fernanda Tusa Jumbo

Capítulo VI

Implicaciones éticas en la actividad informativa: formación del periodismo ético en las aulas126

Fernanda Tusa Jumbo

Dedicatoria

Esta compilación, de trabajos de investigación y de divulgación académica, es dedicada a docentes, estudiantes y profesionales, quienes ejercen la comunicación en sus diferentes campos de actuación y día a día revientan este oficio con verdadera vocación de servicio.

Introducción

Entre páginas, este libro analiza el oficio del periodismo desde un enfoque interdisciplinario, situando su protagonismo como un objeto de estudio bifurcado hacia devenires profundos y enriquecedores que caracterizan la complejidad coyuntural de la Sociedad del Conocimiento.

De forma general, se ha pensado en seis capítulos y junto a ellos, la figura emergente de expertos en el área, investigadores universitarios y personalidades notables en cuanto a su trayectoria profesional como en sus campos de acción estratégica y de gestión activa de proyectos.

Es así que nuestros autores, provenientes de países como Argentina, Portugal y Ecuador, han asumido este desafío editorial en un tiempo récord, con mucha dosis de entusiasmo y humildad académica, teniendo como efecto una obra altamente colaborativa, virtual, multilingüe e intercultural.

Con la coordinación de Fernanda Tusa Jumbo, docente investigadora de la Universidad Técnica de Machala, 'Periodismo: un oficio con múltiples miradas' aspira ser un material de análisis y estudio, gracias a su lenguaje claro, ameno y reflexivo que lo convierte en un texto de divulgación científica y de uso práctico.

La presente obra busca satisfacer las inquietudes que despierta la figura multifacética del periodista ante la mirada escéptica de un público crítico. Por ello, los capítulos se dividen en: periodismo científico, periodismo literario, periodismo ético, periodismo cultural, periodismo y psicología así como periodismo y opinión pública. Su objetivo final es analizar la hibridación del periodismo desde múltiples enfoques y líneas de investigación, socializando su importancia para la Sociedad del Conocimiento.

Agradecemos la convocatoria de la Editorial UTMACH y desde ya esperamos que esta primera edición tenga la debida acogida y aceptación de los lectores.

03 Capítulo El discurso sobre la cultura: aproximación a un marco gnoseológico para el estudio del campo cultural

Felicitas Casillo.

El estudio de los discursos sobre la cultura requiere de la comprensión del campo cultural, con sus conceptos de origen disciplinar, filosófico e histórico. Esto es, por un lado, hace falta partir de la investigación sistemática sobre la materia y, por el otro, vincular ese conocimiento con los estudios del lenguaje, sobre todo, a partir de su evolución a lo largo del siglo XX.

Dentro del área de los Estudios de la Cultura se encuentran tanto análisis esteticistas, como la Historia del Arte, y sociales, como los de la Sociología de la Cultura. Para comprender, entonces, aquello que se dice sobre la cultura – crítica, video, reseña, conversación, tertulia, conferencia, taller,

Felicitas Casillo. Licenciada en Comunicación Social, Magíster en Gestión de Contenidos, Candidata a Doctora en Comunicación Social, Coordinadora de grado de la Licenciatura en Comunicación, de la sede Buenos Aires de la Universidad Austral (UA). Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la Argentina por el proyecto de investigación 'Representación social de la cultura. El caso del Teatro Colón'. Autora de los artículos: 'Comunicación y Cultura: Relevamiento mediático de crisis en instituciones ligadas al Patrimonio cultural', 'Borges: autor del Quijote', 'En el laboratorio de la literatura', 'La evolución de la escritura y su condición actual', 'Evelyn Waugh revisited for the 50th anniversary - Martin Stanard's (University of Leicester) Project'.

comentario-, y que, en tanto enunciación discursiva, forma parte de la cultura, es necesario que los Estudios del Discurso tomen algunos conceptos provenientes de las áreas antes mencionadas. Las descripciones y modelos elaborados en el área del discurso, a su vez, serán un luminoso aporte para otras disciplinas que también tengan la cultura como objeto de estudio.

Sobre todo a partir de la influencia de la Teoría Crítica, el estudio de la cultura mantuvo variables casi exclusivamente referidas a los sistemas de producción. Para la cosmovisión marxista, la superestructura simbólica perpetraba el statu quo, condicionado a su vez por la base productiva (Wiggershaus, 1994). La crítica sobre que la cultura de las sociedades capitalistas consolida las relaciones económicas de poder es válida en tanto crítica, aunque parcial como definición de cultura.

Más tarde, la evolución del pensamiento marxiano, con autores como Antonio Gramsci, tendió, a partir de la lectura de Marx desde Hegel, a la valoración de los productos simbólicos como formas en que el espíritu influía sobre las conciencias y las relaciones productivas.

Al decir de Gramsci (2017: 279): “No ha sido la siembra regular del trigo lo que ha terminado con el nomadismo, sino que, al contrario, han sido las condiciones que surgieron contra el nomadismo las que movieron a la siembra regular.” Aunque con consecuencias sociales y políticas totalmente cuestionadas, se intentaba así revitalizar la importancia de la superestructura.

Tanto la visión marxista ortodoxa, como esta segunda visión, cristalizaron en un discurso - léxico, actores y valores - exclusivamente económico sobre los productos culturales. Los sistemas capitalistas y las democracias liberales de la segunda mitad del siglo XX se limitaron a considerar la industria cultural como expresión de libertad, mientras que, actualmente, la cultura vuelve a ser, a menudo, exclusivo producto de mediciones, ya sean de alcance, audiencias, costos o ganancias.

Comprender, entonces, los discursos sobre la cultura significa analizar el lenguaje referido a la cultura, donde se halla la herencia de valoraciones recién mencionada. Hoy día, la naturaleza de los soportes cambia de forma vertiginosa; la oralidad tracciona sobre la escritura con nuevos usos y la transforma; internet sintetiza al menos parte de los discursos de casi todas las expresiones culturales.

Nunca en la historia, el discurso sobre la cultura ha sido un fenómeno tan dilatado como en nuestros días. Intentar estudiar ese discurso con marcos valorativos marxistas o positivistas no alcanza para comprender la forma en que hoy día conversamos sobre la cultura, y por ende, para comprender finalmente qué es y qué significa la cultura.

Cabe señalar que por cultura se comprende no una definición antropológica. No porque no se coincida con ella, sino por una cuestión metodológica: de inspiración idealista, esa definición es demasiado amplia. En cambio, en este caso, se retoma la definición inaugurada por Raymond Williams a partir de la sociología de la cultura (1994). Es decir, la creación artística como uno más de los sistemas de significación social.

Para analizar este sistema cultural desde los discursos hacen falta instancias gnoseológicas de diversa índole, anteriores a la etapa experimental: filosóficas, sociológicas, históricas, discursivas y metodológicas, entre otras. Posiblemente diferentes investigadores optarían por otras categorías: elegirían algunas exclusivamente lingüísticas en lugar de discursivas; le concederían importancia protagónica a la psicología; quizás no señalarían el trasfondo histórico-filosófico. Sin embargo, las mencionadas en primer lugar son las que se ajustan a los objetivos del programa de investigación propio.

La conformación filosófica de la modernidad

Para comprender el fenómeno discursivo en el campo cultural actual, resulta útil conocer la influencia de algunos filósofos y sistemas que delimitan notablemente el pensamiento moderno, como son: Descartes, el empirismo inglés, Kant, Hegel y las derivaciones marxistas.

El racionalismo se consolidó a partir del Renacimiento, y al contrario del racionalismo de los griegos, en especial el de Sócrates, que se proponía utilizar la razón para penetrar la realidad, el racionalismo moderno implicó una concepción concreta del universo, diversa a la visión sostenida por la filosofía cristiana de influencia aristotélica. Para esta, el modo de ser necesario era solamente cualidad divina.

En cambio, para el racionalismo, el universo adquiriría esta característica de necesario y no contingente, y poseía una naturaleza racional. El universo descansaba en sí mismo, y el modo de conocer humano era imperfecto. Si la realidad era necesaria, entonces debía ser racional, por ende la realidad podía reducirse al orden matemático y estaba inmersa en un movimiento de progreso (Marías, 1980).

El iniciador de este sistema en la filosofía occidental fue René Descartes (1596-1650), quien no encontraba en la crisis del Renacimiento elementos seguros desde donde construir el saber y por esta razón llegó al concepto de la duda universal. Pero la duda cartesiana no era escéptica, sino más bien metódica.

Descartes buscó en *Discurso del método*, de 1637, un camino que garantizara un saber razonable. Tomó entonces el clásico pedido de Arquímedes, quien había requerido tan solo un punto de apoyo para transportar la tierra. Este punto de apoyo fue para Descartes su cogito, ergo sum (Gambra, 1997). Es decir, el sujeto se capta a sí mismo cuando piensa, y esta idea, clara y distinta, fue el asidero para levantar su sistema.

La verdad entonces no sería adecuación a la realidad, según consideraba el sistema aristotélico tomista, porque se había dudado incluso del mundo exterior. En cambio, la verdad sería una propiedad de la idea. A partir de Descartes, el sujeto se encerraría en sí mismo y, por ende, se concebiría al universo entero como racional. La idea clara y distinta que encontró Descartes fue la de Dios. De la existencia del yo pensante y la idea de Dios, dedujo la existencia del mundo de las cosas.

El problema del racionalismo inaugurado por Descartes fue la reclusión en el pensamiento puro, y por ende, las diversas corrientes racionalistas cayeron en el idealismo como culminación natural del racionalismo. Dos grandes corrientes de pensamiento, el racionalismo sistémico o continental y el empirista o inglés, confluirán en la formación de un racionalismo más complejo y refinado: el formalismo de Emmanuel Kant, y este a su vez dará lugar al idealismo absoluto de Georg Wilhelm Hegel.

La diferenciación hecha por Descartes entre materia y espíritu, central en su sistema, llevó luego al problema filosófico conocido como comunicación de las sustancias. Descartes mismo había propuesto una solución poco aceptada sobre este tema: la existencia de una mediación entre espíritu y materia (Lennon y Dea, 2014).

Diversos filósofos ofrecieron diferentes soluciones dentro del racionalismo sistémico o continental. Las hipótesis de Nicholas Malebranche (1638-1715), Benito Espinosa (1632-1677) y Gottfried Leibniz (1646-1716) implicaron complejas explicaciones acerca del apareamiento entre espíritu y materia. Sería el empirismo inglés el movimiento que depuraría la visión racionalista. Este no reflexionó acerca del contenido de las ideas sino en cómo la razón elabora sus contenidos (Gambra, 1997).

- El primero de estos filósofos fue John Locke (1632-1704), padre del liberalismo democrático. Si las ideas eran, según él, meras formaciones de cada espíritu concreto y no tenían realidad ni validez objetiva, no se las podía

imponer a nadie ni podían erigirse como principios de gobernación del Estado. La función del Estado sería solamente la de coordinar y defender las libertades de los individuos, y el sufragio sería el método empírico para consultar la voluntad de la mayoría.

- George Berkeley (1685-1753), por su parte, llegó de forma concreta al idealismo, conocido en su caso como idealismo psicológico en oposición al posterior idealismo lógico de Hegel. Berkeley sostuvo que las cosas existían solamente como percibidas por el sujeto.
- El tercer filósofo del movimiento fue David Hume (1711-1776), quien llevó este marco al extremo cuando afirmó que no existía fundamento real para asegurar la existencia del mundo.

El Iluminismo fue la irrupción en la sociedad de las ideas del racionalismo. Su clave era la idea de razón y progreso, y su obra más insigne, la Enciclopedia, a partir de 1751, compilada por D'Alembert, Diderot y Voltaire, entre otros. Se destacó a partir de este período Auguste Comte (1798-1857), quien dio nombre al positivismo.

Según él la humanidad atravesaba tres estadios: el religioso, el metafísico y el científico o positivo. La humanidad habría progresado hasta llegar a esta última instancia de conocimiento, basada en la observación y en la deducción matemática. Entonces, la razón había tomado conciencia de su propio poder. El misterio entonces se convirtió en mero problema de investigación.

Dentro de la Ilustración, sin embargo, surgió un filósofo que en alguna medida disintió en determinadas cuestiones. Jean Jacques Rousseau (1712-1778) creía que el progreso no había contribuido necesariamente en el mejoramiento moral del hombre. Sostenía que el sujeto nacía naturalmente bueno, pero luego la irracionalidad y sus productos sociales, culturales y religiosos, lo volvían malo (Cantú, 1897).

Era preciso entonces destruir aquella sociedad anterior, para edificar sobre ella la nueva sociedad racional, y de esta manera, recuperar la libertad e inocencia. Frente al espíritu enciclopedista, que simplemente esperaba la evolución, surge de esta manera el espíritu revolucionario.

La consecuencia histórica del incremento de la secularización y el racionalismo fue la Revolución Francesa (1789-1799). El nuevo sistema político que se extenderá en sucesivas revoluciones en diversos países tendrá como principal influencia las ideas de Locke y Rousseau, y será conocido como sistema liberal o democrático (Cantú, 1897).

Una de las premisas de estas ideas consistía en la destrucción de las instituciones históricas intermedias entre el poder del estado y los individuos. Así, el protestantismo en el terreno religioso, el cientificismo en el ámbito del conocimiento y el liberalismo en la arena política serían los moldes que durante este siglo XVIII comenzarían a primar sobre las sociedades.

La salida tanto del racionalismo continental como del empirismo inglés fue la filosofía de Immanuel Kant (1724-1804). El Iluminismo, desde el punto de vista filosófico, no fue un movimiento vigoroso, sino que abrevaba en los sistemas anteriores desde el fin de la Edad Media, y será Kant quien planteará varias cuestiones en las que la evolución del racionalismo se había empantanado (Llano, 1999).

Kant se formó en el empirismo continental de G. Leibniz y Christian Wolff (1679-1754) y se interesó en el problema crítico, esto es, el origen y límites del conocimiento humano. En el sistema de este filósofo se reúnen y superan las dos corrientes surgidas a partir del cartesianismo: el racionalismo continental y el racionalismo empirista inglés (Wood, 2015).

Kant no partió ni de las ideas innatas ni de la mente subjetiva, sino que tomó la idea de la existencia objetiva de la ciencia. Su planteo será central para el pensamiento moderno. Para él, todo pensamiento, incluso el científico, se reducía a juicios. La lógica tradicional concebía estos juicios como ana-

líticos o a priori, o sintéticos o a posteriori. El saber no estaba compuesto de unos u otros, ni de una mezcla de ambos. La ciencia reunía dos condiciones:

- la necesidad de los primeros y
- la progresividad de los segundos.

Si la ciencia se basaba solamente en los primeros, carecía de progresividad, y si se basaba en los segundos, carecía de necesidad y, por ende, de universalidad. Sin embargo, para Kant era evidente que la ciencia existía, con sus leyes y su madurez a lo largo de la historia. Debía haber en ella entonces una tercera clase de juicios que fueran necesarios, como los primeros, y progresivos, como los segundos. A estos los llamó juicios sintéticos a priori.

En su obra *Crítica de la razón pura*, de 1781, intentó comprender qué eran y de dónde provenían estos juicios. Realizó entonces tres preguntas sobre cómo podían ser posibles este tipo de juicios en las tres grandes áreas de la ciencia: la matemática, la física y la metafísica.

Para Kant, todos los hombres poseían ciertas nociones de espacio y de tiempo. Sin embargo el hombre ignoraba qué eran espacio y tiempo: no se podían representar porque eran formas de la sensibilidad humana. En este caso, forma se oponía a contenido, e implicaba el sentido de continente.

Es decir, espacio y tiempo no existían fuera del sujeto cognoscente, porque eran formas de la facultad de conocer. Solo en estas formas espacio-temporales las sensaciones se convertían en objeto de conocimiento. La cosa en sí era incognoscible como tal. El mundo exterior enviaba al sujeto caos de sensaciones. Estas sensaciones, al ser recibidas por la sensibilidad del sujeto, se ordenaban en moldes de espacio y tiempo (Gambra, 1997).

De esa inserción ordenadora resultaba el conocimiento fenoménico, el único conocimiento posible para el hombre. El sujeto captaba mediante una intuición a priori el espacio y el tiempo en los cuales establecía las nociones de la mate-

mática. Como la matemática se fundaría sobre estas formas, sería universal, porque para Kant estas formas lo eran.

Pero el espíritu captaba las sensaciones y también las ordenaba. Estaban por un lado las formas, y otras formas de segundo grado que Kant llamó categorías de entendimiento. Luego de la primera ordenación espacio-temporal, ocurría una nueva ordenación a partir de las categorías de entendimiento.

De esta segunda ordenación surgía el mundo fenoménico de nuestra experiencia. Los juicios provenían de estas categorías. En las ciencias físico-naturales, los juicios sintéticos a priori eran posibles porque las categorías a priori del entendimiento garantizan su universalidad y necesidad.

El esquema de la realidad era, entonces, de la siguiente forma para Kant: El sujeto cognoscente se enfrentaba a un mundo exterior que en sí resultaba absolutamente inasequible. Debía existir, porque en el conocimiento fenoménico que poseía el sujeto había un elemento, el caos de las sensaciones, que no procedía de sí mismo, sino del exterior.

Estas sensaciones se insertaban en las formas de la razón - espacio y tiempo - donde se ordenaban por primera vez, y luego el entendimiento unificaba y conectaba estas sensaciones por medio de otras formas de segundo grado - las categorías - en cuyos moldes se producían los conceptos usuales que empleaban las ciencias de la naturaleza (Ortega y Gasset, 1994).

Al hombre entonces no le era lícito preguntar qué eran el espacio y el tiempo, porque no eran en sí, sino en el sujeto. No existían en la realidad. Para Kant, el espíritu humano era un inmenso caleidoscopio de compleja estructura y la visión dependía de esa estructura. Sin el elemento exterior no funcionaría el caleidoscopio, pero ese elemento en sí resultaba incognoscible (Gambra, 1997).

Las consecuencias de la concepción kantiana son inmensas. La filosofía y teología tradicionales fundamentaban la existencia de Dios en la causalidad, es decir, en elevarse de

causa en causa hasta el origen de cuanto existe. A esto Kant respondería que se preguntaban por un mundo exterior a través de categorías de causalidad y origen que eran subjetivas.

Por eso, en las ciencias metafísicas, el tercer tipo diferenciado por Kant, ya no se preguntaba cómo eran los juicios sintéticos a priori, sino si eran realmente posibles. Para Kant la metafísica no era evidente, como sí en cambio era evidente el progreso de la matemática y de la física, y ante la pregunta sobre si era posible, Kant consideró que no. Tres eran los objetivos de la metafísica:

- El cosmos,
- El alma,
- Dios.

Si para Kant el conocimiento era una síntesis de dos elementos - el caos de sensaciones y las formas y categorías internas -, en el supuesto conocimiento metafísico faltaría uno de estos dos elementos, el exterior, por ende no era posible tal conocimiento. Ni Dios, ni el alma, ni el mundo como unidad, se hacían patentes a los sentidos del sujeto. La metafísica sería entonces una pseudo-ciencia donde las formas y categorías actuaban sobre sí mismas en un modo estéril. Kant por estas razones era agnóstico. El acceso a Dios, al alma y al cosmos era imposible según él por vía racional (Gambra, 1997).

Sin embargo, si los objetos metafísicos eran inalcanzables por vía especulativa, existía para Kant otra vía, la vía práctica, por la que encontró un modo de acceso a esas realidades. Este punto lo desarrollará en la segunda de sus obras, *Crítica de la razón práctica*, de 1788, donde planteó el problema de la moralidad y la bondad o la malicia de los actos. Los anteriores sistemas, sostenía, habían encontrado esa bondad o maldad en los fines concretos. Pero para Kant, solo obraba moralmente el que obraba en respeto a la ley.

La ley moral, o imperativo categórico, era la forma de la razón práctica, como el espacio y el tiempo lo eran de la razón especulativa. El sujeto debía actuar entonces de modo que la norma de su conducta pudiera erigirse en norma de conducta universal. Es decir, una acción era lícita si podía ser universal.

El imperativo categórico, a su vez, requería de ciertos supuestos: la existencia de un dios remunerador y la existencia del alma. Así como en la filosofía cristiana, la ley moral se derivaba de la existencia de Dios, en el kantismo, la existencia de Dios se deriva de la moral.

Puede considerarse a Kant como el sistematizador del racionalismo moderno, en quien culminaron las corrientes parciales del racionalismo continental y del empirista inglés, en un sistema antropocentrista, que hundía sus raíces en el Renacimiento por oposición al teocentrismo medieval. En la razón del hombre se hallaba la única clave del ser y del conocer (Ortega y Gasset, 1994). En el espíritu y no en la realidad exterior radicaba la universalidad y necesidad de la ciencia.

El conocimiento fenoménico dependía por entero de las formas de la razón pura. También en la forma de la razón se originaba la moralidad de las obras, y Dios era un supuesto auxiliar de la ética. El conocimiento consistía únicamente para Kant en la ciencia físico-matemática. El conocimiento religioso o metafísico era imposible.

Sin embargo, surgió una objeción a su sistema. Si en la formación de los conceptos hacía falta un elemento exterior y uno interior, en la formación del conocimiento se utilizaban a veces unas categorías y otras veces, otras. Esto tenía dos explicaciones:

- Había algo en el caos de sensaciones que requería su inserción en una u otra categoría, en cuyo caso estas sensaciones no eran absolutamente indeterminadas.
- La segunda explicación era que el espíritu actuaba sobre las formas y categorías, por ende, el conocimiento era una creación del sujeto y la cosa en sí y las sensaciones, un elemento inútil en la génesis del conocimiento.

El idealismo optará por el segundo de los caminos, que se condecía más con el racionalismo: es decir, declaraba inexistente la cosa en sí y suponía en el espíritu el poder informador y el ser creador del conocimiento. De esta manera, aparece en la historia el idealismo absoluto: la realidad como creación del espíritu. Este no era por cierto el idealismo psicológico de Berkeley, sino el idealismo al que se denominó lógico o universalista. Berkeley había supuesto solo la existencia del espíritu propio: la realidad era creación de su personal conocimiento.

Ser significaba la percepción de sí mismo, pero Kant había ahondado en la estructura del espíritu en general, por encima de cada individualidad psicológica. Los nuevos idealistas, por lo tanto, vieron el problema en términos universales. La realidad había sido forjada por el desenvolvimiento del espíritu humano en su evolución según las leyes del propio espíritu. Los principales filósofos de esta corriente, también llamados filósofos del romanticismo, fueron:

- Johann Fichte (1762-1814),
- Friedrich Schelling (1775-1854) y
- Georg Wilhelm Hegel (1770-1831).

Estos partieron de una intuición trascendental sobre una realidad primaria, existente por sí, que se identificaba con el espíritu. Cada uno de estos filósofos interpretó de forma distinta a esa realidad primaria, pero para Hegel, que era un intelectual puro, la intuición trascendental era la idea, es decir el espíritu concebido como razón, que era origen creador de la realidad (Gombrich, 2015).

La idea había evolucionado según un ritmo a partir de su propia forma y estructura. Primero había establecido una afirmación, la tesis; luego había hallado contradicciones, la antítesis; y por último, concibió una tesis más amplia, la síntesis, que abarcaba las etapas anteriores superándolas. Esta síntesis se convertía a su vez en tesis y de esta manera recomenzaba el proceso. A este ritmo correspondía la génesis del universo. La realidad exterior y la historia serán la manifesta-

ción del desenvolvimiento de la idea. Con Hegel culminó el pensamiento racionalista y el proceso filosófico de la edad moderna.

Como consecuencia, la realidad y la historia carecían de misterio para el hegelianismo. El hombre era así creador y poseedor del universo. La consecuencia práctica y política de esta filosofía fue la aparición del socialismo totalitario, que surgía contra la forma del análisis psicológico de los empiristas y ubicaba el foco en el espíritu universal del que participaban todos los hombres (Gambra, 1997).

El empirismo inglés había conducido al idealismo psicológico de Berkeley, y el pensamiento kantiano, al idealismo de Hegel. El régimen liberal democrático era consecuencia del racionalismo empirista, especialmente de Locke: el poder del estado provenía de la voluntad de los ciudadanos concretada a partir del sufragio.

Al suprimirse la visión empirista e individualista, e imponerse la concepción de un espíritu universal, se pasó en política a considerar al estado no como un acuerdo entre individuos, sino como una representación del espíritu de la nación. Así surgieron, como contrapunto, las visiones estatistas o socialistas que propiciaban el poder del estado para organizar la vida de los hombres.

Esta visión, que nació con Fichte y Hegel, encuentra una derivación particular en Karl Marx (1818-1883), discípulo del segundo. Marx admitía las categorías hegelianas históricas: tesis, antítesis, síntesis, pero sustituyó la noción de espíritu absoluto por otra de carácter material (Marías, 1980).

Desde la sociedad estamental (tesis), pasando por la economía capitalista (antítesis), la evolución conducía hacia el socialismo moderno (síntesis). El marxismo sustituirá al espíritu informador por la base productiva de la sociedad. Por ende, todo producto simbólico, de índole cultural o religiosa, sería no reflejo del espíritu, sino reflejo de las condiciones de producción.

A partir de Marx se consolidaría entonces el materialismo histórico, una lectura de la historia a partir de sus condiciones de producción. Ahora bien, dentro de la corriente marxista existió un quiebre entre la dicotomía de base y superestructura, sostenido, entre otros, por el teórico italiano Antonio Gramsci (1891-1937), quien se inscribía en una lectura hegeliana de la historia, en tanto subraya el lugar del espíritu (Bokser, 2017).

Para Gramsci, justamente el socialismo aún no se había realizado porque el terreno cultural aún no era suficientemente fértil para esas ideas. Ese desarrollo de la cultura, decía, era paulatino. El ejemplo de Gramsci para graficar su tesis es la Revolución Francesa: en el período anterior a la revolución se habría formado en toda Europa, y no solo en Francia, una consciencia unitaria y simbólica que fue la preparación de la rebelión sangrienta.

De esta manera, Napoleón encontró el camino allanado “por un ejército invisible de libros, de opúsculos, derramados desde París a partir de la primera mitad del siglo XVIII” (Gramsci, 2017, p. 14). Era la acción de las actividades simbólicas lo que generaba para Gramsci la conciencia para la revolución.

Los estudios científicos sobre la cultura

La distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura implica en parte el anterior recorrido filosófico. El origen del estudio de la cultura tiene su inicio por un lado en Grecia, con el surgimiento de la filosofía, y por el otro, en el Renacimiento (Williams, 1994). A partir de entonces, sin embargo, y por la evolución del racionalismo, las ciencias de la cultura o del espíritu irían asumiendo categorías propias del positivismo, idealismo y del marxismo (Gombrich, 2015).

El origen concreto de esta discusión se desarrolló sobre todo en Alemania entre finales del siglo XIX y principios del XX. Es decir, cuando el idealismo estaba maduro y surgía el

socialismo (Wheeler, 2009). A partir de este debate en Alemania, fue Max Weber (1864-1920) quien desarrolló la idea de una sociología que estudiara con rigor los fenómenos sociales.

Los intentos de estudiar la realidad espiritual por medio de los métodos de las ciencias naturales fueron contemporáneos a una doble vertiente del neokantismo, en oposición al positivismo y el marxismo originario que consideraban con más o menos desprecio el estudio sistemático de la cultura.

Tres autores fueron cruciales en esa etapa de debate fundacional en Alemania: Wilhelm Windelband (1848-1915), Wilhelm Dilthey (1833-1911) y Heinrich Rickert (1863-1936).

- Para Windelband existía una diferencia entre las ciencias racionales, abstractas y analíticas; y las ciencias empíricas. Las ciencias de la naturaleza y las de la historia compartían esta última clasificación por estar basadas en la realidad.
- Dilthey, por su parte, se refería a las ciencias del espíritu como aquellas que mantenían un acercamiento simpático con su objeto de estudio, y este consistía en una trama de valores. Consideraba que el modo de acercamiento de las ciencias de la cultura a la realidad era por medio de *verstehen*, vocablo alemán que significa comprensión, pero que en este contexto podría traducirse como comprensión simpática o aprehensión intuitiva.
- El acercamiento de las ciencias naturales a la realidad, en cambio, con fuerte influencia del método inductivo, estaba dado por la observación objetiva y el registro. Mientras que las ciencias de la naturaleza se proponían lograr una explicación de algún fenómeno, las ciencias del espíritu buscaban la comprensión. Primero, Dilthey halló el fundamento para su reflexión sobre la ciencia del espíritu en la metafísica, luego en la psicología y finalmente en la hermenéutica.
- Finalmente, Rickert diferenció entre ciencia natural y ciencias de la cultura o ciencia histórica. Especificó que

estas no solamente se diferenciaban por los objetos que estudiaban, sino que también se diferenciaban por la metodología aplicada.

De los recién mencionados, tanto Windelband como Rickert fueron representantes de la escuela neokantiana no científica de Baden, que mantuvo una posición más abierta que la otra escuela neokantiana, la de Marburgo. Estos autores entonces no partían del análisis del saber científico concibiéndolo solamente como ciencia de la naturaleza o fisicomatemática sino que lo interpretan en el sentido más amplio de cultura (Wheeler, 2009).

Sobre este debate, Max Weber construirá su concepto de ciencia y criterios de científicidad para el estudio de la realidad social. Weber asentará la sociología como disciplina científica, entendida ésta como una descripción de la vida social. Debe tenerse en cuenta que en los estudios sociales aún no había impactado el giro pragmático y se permanecía aún en un estadio empírico analítico.

Faltaban pocos años para que Gottlob Frege (1848-1925) y Bertrand Russell (1872-1970) iniciaran el proceso hacia una lógica formal que revitalizara la idea de un lenguaje idealmente descriptivo. Aunque rechazó la concepción materialista de la historia concebida por los marxianos, Weber reconoció la gran influencia del factor económico sobre la realidad social. También rechazó el causalismo espiritualista del idealismo, y tendió en cambio a comprender la realidad social y analizar cómo llegaba a ser de cierta manera.

Weber creía que ciertamente existía un individualismo al principio de la investigación, a esto se lo conoce como método individualizante o individualismo metodológico, sin embargo, subrayaba que ese punto de partida subjetivo no implicaba que el desarrollo de la investigación fuera arbitrario. La mente humana sólo podía focalizar la investigación en una parte de una realidad que Weber consideraba infinita.

Era posible, para el autor, el establecimiento de conexiones causales adecuadas. Este método implicaba aislar una situación social de estudio, un campo de posibilidad, y mos-

trar las condiciones que habían hecho posible esa situación y explicar el significado de una probable relación. De esta manera, el vínculo entre los conceptos y los fenómenos de la realidad infinita era distinto a otras disciplinas, y Weber sugiere llamar a esa conceptualización “los tipos ideales”, que será la innovadora herramienta metodológica del autor.

El impacto del giro lingüístico

Sobre la base filosófica del racionalismo y el nacimiento concreto de las ciencias sociales, en el siglo XX se desarrolló un proceso conocido como giro lingüístico, que tuvo su madurez en los años 70 y 80. Esta dinámica fue inaugurada por la lingüística moderna de Ferdinand de Saussure (1857-1913), y por una reacción a la filosofía de la conciencia de Descartes (Iñíguez Rueda, 2006). En esta última corriente se destacaron los ya mencionados Gottlob Frege y Bertrand Russell, quienes en vez de subrayar la importancia del mundo interno, pusieron el acento analítico en el mundo público discursivo.

Estos autores coincidían con Weber en la necesidad de una filosofía analítica objetiva, pero su principal interés era el lenguaje. A partir de esta influencia, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) publicará luego, en 1921, su *Tractatus lógico - filosófico*, un texto de rotunda importancia para el llamado Círculo de Viena, que buscaba la explicación científica del mundo, a partir de un lenguaje ideal (Llano, 1999).

En la segunda mitad del siglo XX, sin embargo, cambiaría la suerte de los positivistas lógicos. Se publicaría entonces el segundo volumen de Wittgenstein: sus *Investigaciones filosóficas*, en 1952, que imprimió un giro rotundo a su pensamiento. Parecía evidente, en esa segunda mitad de un siglo atormentado por las guerras y la incompreensión, que un lenguaje ideal válido para todas las ciencias era inviable.

Había una percepción de fragilidad en los dogmas del empirismo lógico. En sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein (1953) opuso ahora el lenguaje ideal contra un len-

guaje cotidiano y sus usos. Este cambio de objeto de estudio de las investigaciones alentó el esfuerzo de los filósofos de Oxford en los años 50, como fueron:

- John Austin (1911-1960) y
- Paul Grice (1913-1988)

Austin (1982) y Grice (1991) coincidían con Russell y Frege únicamente en el rechazo de la filosofía cartesiana y en la necesidad del paso de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje, pero que también rechazaban el positivismo de la corriente logicista y no se proponían enmendar el lenguaje sino entenderlo. El lenguaje para ellos no era una mera descripción, constatación o representación del mundo, sino que la función de uso del lenguaje era más importante que la función descriptiva.

Durante la década de 1980, se consolidará el giro discursivo (Maingueneau, 2017). Sobre todo en Europa, los Estudios del Discurso se desarrollaron a partir de la Escuela Anglosajona, con un principal enfoque hacia discursos orales y luego con elementos de crítica; la Escuela Francesa, influida por el Estructuralismo lingüístico, con una atención mayor al texto escrito, y la Escuela Alemana. Dentro de esta última, se destacó el llamado grupo de Constanza y el simposio de Amsterdam (Pardo Abril, 2013), que dieron lugar a los Estudios Críticos del Discurso.

Hasta aquí se trazó un itinerario gnoseológico desde donde comprender algunas de las valoraciones y juicios presentes en los actuales discursos sobre la cultura. Quizás estas concepciones parezcan lejanas en la historia, pero se hallan aún hoy en valoraciones concretas de las actividades culturales y creaciones artísticas.

Mientras que la lógica marxista, a partir de una reinversión del esquema de Hegel, circunscribió la cultura al ámbito de las relaciones de producción, la teoría democrática liberal no parece haber desarrollado una reflexión consistente al respecto más allá del argumento sobre las libertades individuales. El positivismo, en tanto, permanece en el territorio pro-

ductivo que demarcó el materialismo histórico y mide costos, alcances y audiencias.

Lejos de una mirada nostálgica sobre la cultura, parece necesaria una tercera posición, no en el medio, sino por sobre las anteriores: la posibilidad de considerar la creación humana, no solo como labor, tampoco únicamente como motor de desarrollo social, sino también como acción de trascendencia, búsqueda de verdad y encuentro. El discurso sobre la cultura es el proceso de comunicación propicio para estos objetivos.

Referencia bibliográfica

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la ilustración*. Santiago: CEME.
- Austin, J. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Bell, D. (1996). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Editorial Alianza Universidad.
- Bokser, J. (2017). Lukacs, Brecht y Adorno: Un recorrido posible. *Revista del CCC*, 12. Disponible en: <https://bit.ly/2KyEajJ>
- Bourdieu, P. (2010). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Cantú, C. (1897). *Compendio de la Historia Universal*. París: Garnier.
- Carroll, N. (1998). *Una filosofía del arte de masas*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Gambra, R. (1997). *Historia sencilla de la filosofía*. Madrid: RIALP.
- Gramsci, A. (2017): *Antología. Selección y traducción de Manuel Sacristán*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Grice, H. P. (1991). Lógica y Conversación. En Valdés Villanueva, L. M. (ed.), *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos.
- Gombrich, E. (2015). *Breve Historia de la Cultura*. Barcelona: Península.
- Groys, B. (2008). *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*. Valencia: Pre-textos.
- Hauser, A. (2005). *The Social History of Art*. London: Taylor & Francis e-Library.
- Iñíguez Rueda, L. (2006). *Análisis del discurso*. Barcelona: Editorial UOC.
- Lennon, T. M. y Dea, S. (2014). Continental Rationalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://stanford.io/2J-LLc3l>
- Lipovetsky, G. y Serroy, J. (2015). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Buenos Aires: Anagrama.

- Lozano, J., Peña-Marín, C. y Abril, G. (2009). *Análisis del Discurso: Hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid: Cátedra.
- Llano, A. (1999). *El enigma de la representación*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Maingueneau, D. (2017). The heterogeneity of discourse: expanding the field of discourse analysis. *Palgrave Communications*, 3. Disponible en: <https://go.nature.com/2wbQgMB>
- Mariás, J. (1980). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- Moretti, F. (2014). *El burgués: entre la historia y la literatura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, J. (1994). *Kant*. Madrid: Alianza Editorial.
- Palma, H. A. y Pardo, R. (2012). *Epistemología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Pardo Abril, N. (2013). *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Bogotá: OPR-Digital.
- Stevenson, N. (1995). *Culturas mediáticas. Teoría social y comunicación masiva*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Todorov, T. (2012). *Los géneros del discurso*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- Wheeler, C. (2009). Max Weber: Ciencia, racionalidad y objetividad. En *Teoría sociológica*. Rosario: Libros del Sur.
- Zanotti, G. (2005). *Hacia una hermenéutica realista*. Buenos Aires: Universidad Austral.
- Williams, R. (1994). *Sociología de la Cultura*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*. Cambridge: The MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wood, R. (2015). *The Beautiful, the True & the Good. Studies in the History of Thoughts*. Washington: The Catholic University of America Press.

Periodismo un oficio con múltiples miradas

Edición digital 2017 - 2018.

www.utmachala.edu.ec

Redes

Redes es la materialización del diálogo académico y propositivo entre investigadores de la UTMACH y de otras universidades iberoamericanas, que busca ofrecer respuestas glocalizadas a los requerimientos sociales y científicos. Los diversos textos de esta colección, tienen un espíritu crítico, constructivo y colaborativo. Ellos plasman alternativas novedosas para resignificar la pertinencia de nuestra investigación. Desde las ciencias experimentales hasta las artes y humanidades, Redes sintetiza policromías conceptuales que nos recuerdan, de forma empeñosa, la complejidad de los objetos construidos y la creatividad de sus autores para tratar temas de acalorada actualidad y de demanda creciente; por ello, cada interrogante y respuesta que se encierra en estas líneas, forman una trama que, sin lugar a dudas, inervará su sistema cognitivo, convirtiéndolo en un nodo de esta urdimbre de saberes.



UNIVERSIDAD TÉCNICA DE MACHALA
Editorial UTMACH
Km. 5 1/2 Vía Machala Pasaje

www.investigacion.utmachala.edu.ec / www.utmachala.edu.ec

ISBN: 978-9942-24-106-1



9 789942 241061