

Necesidad y virtud de la comunicación. A propósito de Pol. 1253a de Aristóteles

José Manuel Chillón
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Valladolid

josemanuel@fyl.uva.es

Communication: Necessity and Virtue about Pol. 1253a of Aristotle

RESUMEN: La cuestión del hombre no puede tratarse a expensas de la consideración de este como animal que tiene *lógos*. Tanto la verdad buscada para satisfacer el deseo de saber como la verdad relativa a la cuestión sobre cómo vivir, tienen que decirse. Y decir en Aristóteles es significar, dotar de sentido, en definitiva, comunicar. Comunicar consiste en el intercambio de *lógos* del que depende tanto el significado de lo que se dice como la plenitud de sentido de lo que se hace. La ética de la comunicación mediática quizá deba comenzar aquí: reconociendo el valor del *logos* humano no sólo para *empalabrar* lo que sucede y otorgarle significado sino para lograr vivir mejor.

ABSTRACT: No one can answer the question about man without considering this an animal having logos. Both the truth sought by man to satisfy his desire to know, and the truth of how to live, have to be said. And saying, in Aristotle, involves meaning, making sense, communicating. The Aristotelian *logos* is *apophantikós* (because it reveals the truth) and *semántikós* in the sense of being able to give meaning to the practice. Knowing more and living better are therefore essentially communicative tasks.

PALABRAS-CLAVE: logos, felicidad, significado, deliberación, prudencia

KEYWORDS: logos, happiness, meaning, deliberation, prudence

1. Introducción

Comunicar es mucho más que emitir sonidos. La comunicación es la manifestación genuina del ser del animal que tiene *logos*. La vida humana exige el concurso de otros que tienen entre manos el mismo proyecto. En el caso de los animales *no humanos*, la vida en colectivo no pasa de ser mero gregarismo exigido por la necesidad de agruparse para que les *vaya mejor*, no en vano su capacidad de relación está determinada por tener voz, por emitir sonidos, para expresar el dolor y el placer. En el hombre, la capacidad para el *logos* es una determinación esencial que sólo es tal si es compartida. No hay hombre si no hay intercambio de sentidos y significados con los otros hombres y, a la vez, ser auténticamente hombre apunta a una meta de excelencia que no puede lograrse si no es comunicativamente. Dos tareas, como trataremos de argumentar, que deben orientar la ética periodística.

La filosofía del lenguaje, el estructuralismo, la semiótica, el personalismo... estas corrientes filosóficas, entre otras, han tratado de estudiar y hacer filosofía de la comunicación. Pero en este trabajo nos interesa ir más atrás, acercarnos a



los momentos primeros de la reflexión sobre la comunicación humana, pues es aquí donde mejor se puede entender su enraizamiento en lo antropológico. Aristóteles lo muestra claramente. Y este va a ser el objetivo de nuestro artículo: estudiar los rudimentos del fenómeno de la comunicación como facultad humana que hace posible la praxis ética y política. ¿Serán los medios de comunicación capaces ahora de posibilitar estas señas de identidad específicamente humanas?

La sabiduría teórica precisa de la capacidad lingüística del hombre para producir significados que hagan patente la verdad. Pero es en el ámbito práctico donde la comunicación se convierte en tarea ineludible. Mientras que es posible concebir un sabio a título individual, es imposible una vida práctica a solas. Y es que en el ámbito de la praxis, la incertidumbre ante lo posible, ante *lo que puede ser de otra manera*, es la que explica la urgente e imperiosa tarea de deliberar públicamente sobre cómo abrir nuevos horizontes, ofrecer plurales soluciones o proponer alternativas distintas.

El texto que hemos tomado como guía de trabajo pertenece a *Pol. I. 1253a*:

La voz es signo de dolor y de placer y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto; y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. La comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.

Es un texto, a mi modo de ver, clave para entender la especificidad del hombre desde la diferencia con respecto al género animal. Y esa diferencia no es otra que, exactamente, su disposición para el *logos*. En este trabajo me propongo estudiar en qué medida el *logos* es el lugar de la verdad y en qué sentido el *logos* explica, condiciona y vertebra la convivencia política. Que sea posible hablar de la perspectiva moral de esta capacidad de construir *logos* que tiene el hombre requiere, en Aristóteles, descubrir qué cuenta como comunicación auténtica en la construcción de la vida política de la que depende la felicidad a la que aspira, como fin último, toda acción humana. De este modo se verá cómo la comunicación, la capacidad de compartir significados y, por tanto, de construir proyectos en común, es condición de posibilidad de una vida política excelente, de una vida buena. Por último, ofreceré algunas consecuencias de este planteamiento para la construcción contemporánea de una ética de los medios de comunicación.

2. Dar sentido a lo que sucede: compartir significados

La realidad sólo será informativa si está construida en palabras. La única manera de acceder a ella es lingüísticamente. Por mediación del lenguaje el hombre se hace cargo del mundo y mediante el lenguaje, también, los medios de comunicación, permiten que los públicos se hagan cargo de una realidad de la que no son testigos. Parece preciso, pues, comenzar descubriendo qué relación tiene el lenguaje con la realidad de la que se habla.

La naturaleza no hace nada en vano (*Pol.* 1256b 15)¹. Cuanto mejor sea la aproximación a ella, mejor sabremos cómo vivir. Intentar abordar qué es lo que nos rodea es tan esencial que sólo desde ahí podremos concluir qué somos. Y todo lo que nos rodea, la realidad misma, es. El objetivo de la filosofía consiste precisamente en responder a la gran cuestión sobre el ser. A sabiendas de que todo resultado es poco más que una profundización preliminar en una cuestión que nos desborda tanto como nos envuelve². Saber qué son las cosas y poder ofrecer una definición de ellas colmaría el ansia por saber que persigue todo hombre.

Aristóteles, al constituir la filosofía primera como ciencia *que trata del ser en cuanto ser* (*Met.* 1003), se enfrenta a esta cuestión del ser reconociendo que debe ser resuelto atendiendo a las múltiples formas de decirlo (*Met.* 1208). El enunciado, el *logos* es verdadero cuando hace aparecer la esencia de la cosa a la que se refiere. He aquí el presupuesto de toda definición. Mediante el *logos*, la realidad aparece en lo que ella es y como ella es³. Analicemos, pues, en qué medida el enunciado pone de manifiesto la realidad para ser exactamente lugar donde acontece la verdad. ¿Qué tiene que tener el enunciado informativo para ser también el lugar de la verdad?

La proposición, el enunciado, es un *legein ti kata tinos* (*De Int.* 17a 21) un decir algo acerca de algo, en definitiva, un *kategorein*. La función apofántica del lenguaje, del *logos*, es la que le permite transparentar el mundo. Pero esta transparencia arrastra siempre consigo un cierto grado de opacidad. Y ello porque, Aristóteles entiende que el significado reside precisamente en el espacio entre los signos lingüísticos y la realidad a la que se refieren. Esta barrera infranqueable, esta distancia insalvable entre palabras y cosas, entre nuestra capacidad simbólica de referirnos a la realidad y la realidad misma, es lo que explica este desajuste entre las capacidades humanas limitadas y la infinita colección de cosas. Lo curioso –sigo aquí la observación de la

profesora Ávila (2010, 78)- es que "aunque la experiencia de esta distancia entre el *logos* y el *on* desalienta cualquier proyecto de ontología, el hecho incontestable de la comunicación humana subraya su necesidad". De modo que, la misma facultad comunicativa que tiene que dar cobertura al deseo de saber, es expresión de la sociabilidad constitutiva del animal racional. Todo porque, esa distancia entre el lenguaje y la realidad, en la que se funda la capacidad semántica del lenguaje, no es un espacio que pueda ser subsanado por cualquier iniciativa individual, sino por toda una hazaña colectiva consistente en dar sentido mediante la donación de significado. Desde aquí se puede decir que sin polis no hay metafísica. Sin comunidad política no hay posibilidad de investigar el *logos* en el que se resuelve la grave cuestión del ser y de la verdad. Así pues, un análisis de cómo funciona esta dotación de significado a las cosas nos dará algunas perspectivas de qué puede esperar el hombre de su infatigable búsqueda de la verdad.

La relación entre ese algo que se dice y aquello acerca de lo que se dice es precisamente lo que constituye el significado. Pero este significado, que hace que los signos generen un lenguaje, es convencional, *katá synthéken*. La palabra humana es una *foné semantiké* (*De Int.* 16b 26) entendiendo que esa dimensión semántica es por convención (*De Int.* 16b 33). Luego aquí, en *De Interpretatione*, Aristóteles explicita mucho más claramente hasta qué punto el significado es el resultado de un proceso comunicativo que se constituye, precisamente, al poner en común las palabras⁴. La convención es, evidentemente, un proceso de acuerdo por el que se establece colectivamente el sentido de determinados signos en relación con las cosas. Es importante, a mi modo de ver, señalar esta referencia convencional entre lenguaje y mundo, sobre todo para establecer el papel político del proceso comunicativo, del proceso por el que el individuo se hace auténticamente hombre al construir su mundo de referencia en torno a los significados públicamente compartidos.

Ahora bien, convención no es arbitrariedad. Y esto es porque, esta referencia indirecta entre las palabras y la realidad -explica Aristóteles- se debe al papel que juegan los estados del alma (*pathemata psyches*). Estados del alma que son comunes a todo hombre y que eliminan todo peligro de arbitrariedad y de equivocidad semántica al poner sobre la mesa el valor de la intersubjetividad⁵. Se establece así, una relación a tres bandas (cfr. *De Int.* 16a 3-10) que tiene una importancia decisiva para lo que aquí queremos mantener. Una relación entre la voz, los estados del alma (las representaciones mentales) y las cosas. El significado se explica como una relación

simbólica entre el signo lingüístico y las cosas (*ta pragmata*) mediada por esas representaciones mentales (*pathemata*) que a su vez son semejantes (*omoiomata*) a las cosas. Negada la relación natural entre las palabras y las cosas, se advierte de la importancia no tanto de la función designativa sino de la función pragmática que hace que sean las relaciones entre los individuos las que fundan la convención que constituye el significado⁶. Una convención que debe ser respetada, como pacto que es, por todo hombre que quiera comunicarse.

La cuestión, de una profundidad teórica que sólo podemos dejar apuntada, consistiría en saber en qué medida, al remitir el significado a una comunidad intersubjetiva, el *logos* sigue siendo el lugar de la verdad, el lugar en el que se muestra el mundo. Sobre todo porque, la sola dimensión pragmática podría llevarnos a que un término pudiera significar algo y lo contrario, haciendo imposible la comunicación. Es precisamente aquí donde aparece lo que se ha llamado la unidad de significación, esto es, la necesidad de que todas las intenciones significantes confluyan en la posibilidad de la comunicación sin que corra peligro la estabilidad del significado⁷. Si el lenguaje fuera un equívoco, no habría posibilidad de entendimiento. Pero la comunicación existe luego las palabras quieren decir algo y las intenciones significativas de cada hombre tienen una referencia objetiva, y por tanto estable, en la esencia de cada cosa captada por igual por cada hablante. Las palabras tienen sentido porque las cosas tienen una esencia⁸.

Descubrir esa íntima relación del lenguaje con la verdad, debe hacer mella en la responsabilidad del periodismo y del periodista al saberse responsable de las imágenes mentales (*pathémata psychés*) que los públicos van a tener sobre lo acontecido. Imágenes con las que darán sentido a la realidad socio-política que les toca vivir.

3. Comunicación en cuanto deliberación. La dimensión política.

Desde la dimensión pragmática del significado se entiende la diferencia entre el *logos* humano y la emisión de sonidos del animal. El significar es propio del hombre precisamente porque el significado es algo más que una designación, no en vano la voz de los animales también indica y designa. La significación es algo más que una relación entre palabras y cosas o entre lenguaje y mundo. La significación necesita ser explicada en términos de una vinculación entre las palabras y las mutuas

relaciones que se dan entre los que hablan. La facultad por la que el *logos* muestra lo útil (*sympheron*), lo dañoso (*blaberon*), lo justo (*dikaion*) y lo injusto (*adikon*) proviene precisamente de lo que el lenguaje significa acerca de las relaciones de los individuos entre sí subrayando, de esta manera, la necesidad de la polis constituida precisamente como comunidad de hombres con comunidad de sentidos⁹.

De hecho, de todas las actividades características de las comunidades humanas, sólo dos se consideraron netamente políticas: la acción y el discurso (Arendt, 1998, 39)¹⁰. En nuestra sociedad de la información, ¿no son los medios los responsables de dotar de significado la acción y el discurso humano mediante la acción y el discurso mediático? Así pues, la posesión del *logos*¹¹ le hace al hombre partícipe de una colectividad social constituida precisamente por la capacidad que tienen sus miembros de compartir significados. Aristóteles advierte en *Metafísica* hasta qué punto decir algo con sentido, hacer un *logos* y no simplemente un conjunto de sonidos, exige una capacidad significativa que remite inmediatamente a un contexto supraindividual donde están los otros. Por el lenguaje, el hombre se encuentra siendo miembro constitutivo de una sociedad que a su vez le constituye como tal hombre. "La razón se manifiesta en el lenguaje: la lingüisticidad expresa la razón" (Beuchot, 2007, 220)

Vivir juntos es "compartir palabras y hechos" (EN 1126b 12). El Estagirita remarca esta constitución comunicativa de lo político, volveremos a ello más abajo, cuando insiste en que el hombre toma conciencia de los amigos precisamente en la convivencia que le exige el intercambio de palabras y de pensamientos (EN 1179b). Intercambio que, por cierto, traduce el verbo griego *koinonein*, poner en común. Y este es el profundo significado del hombre como ser social por naturaleza: la disposición del *logos* que, a la vez que le hace radicalmente distinto de los otros animales, le incardina en un universo social significativo donde el individuo alcanza la plenitud de su naturaleza siendo ciudadano¹². Vida en común que es, a su vez, tarea en forma de compromiso con el otro semejante a sí mismo que hace que a la naturaleza social innata le acompañe, se le sobreponga, una especie de segunda naturaleza *ética* capaz de llevar la vida humana en colectivo a un estadio de realización superior al de dar cobertura a los meros instintos de supervivencia. De ahí que la polis represente el estadio de una libertad realizada muy superior a la necesidad que vincula las otras dos comunidades previas: familia y aldea.

La posesión del *logos* le hace al hombre estar esencialmente referido a los otros para poder ofrecer significado a una vida en común, tanto como para establecer acuerdos que dirijan la convivencia política a donde los hombres quieran. ¿Cómo saber cuál es la opción correcta cuando hay que elegir qué dirección seguir o con qué medios actuar? La falta de exactitud y de necesidad de los saberes prácticos, al referirse a las cosas que tanto pueden ser como no ser (*EN* 1134a 30), hace que la incertidumbre sea el terreno propio de la acción humana. Esta falta de seguridad ante cómo proceder en el ámbito práctico explica la necesidad de la deliberación. En términos jurídicos podríamos decir que esta falta de necesidad da razón también del amplio panorama ideológico que debe resolver qué hacer y por dónde ir. Y, cómo no, del también necesario pluralismo mediático que hace posible la democracia, el sistema por excelencia, en el que nada hay decidido a priori.

Es preciso compartir el sentido acerca de cómo llegar al fin querido, qué medios utilizar, por qué caminos transitar.. Tareas deliberativas que constituyen la política, el ámbito por excelencia de lo que puede ser de otra manera. La necesidad de entenderse mediante la comunicación es tanto como la necesidad de sobrevivir en cuanto comunidad. Por eso, quienes viven en una polis deben alcanzar, por medio de la deliberación, nociones comunes sobre lo justo, lo injusto, lo bueno, lo malo... No en vano, toda deliberación pública es co-deliberación. La Asamblea es el escenario más perfecto para la demostración de la igualdad ante la ley y para la exposición libre de la palabra. La libertad que acompaña al *logos* en la constitución de lo político está fundada precisamente en la contingencia y en el cambio constante que acontece en lo práctico¹³. En la medida en que se vea que la capacidad de comunicarse deliberando correctamente es todavía una aspiración de la vida en comunidad y de la vida política, se entenderá cómo la comunicación humana auténtica cuenta del lado del deber ser.

Es bien sabido que, para Aristóteles, el razonamiento práctico no pertenece a la *epistéme* (*EN* 1142a 24), precisamente porque la forma de estar en la verdad propia del saber prudencial, saber práctico por excelencia, es la de ser un saber de lo universal pero de lo no necesario. La prudencia es la virtud del hombre particular que tiene que habérselas con decisiones no del todo seguras, con medios no del todo válidos y con fines no del todo claros. La prudencia es la virtud moral que acompaña al hombre ante el riesgo inherente a toda acción libre, ante la incertidumbre constitutiva que significa vivir y, por tanto, tener que actuar. Por eso, precisamente,

el hombre prudente no sólo conoce lo universal sino también lo particular: el terreno donde se juega la acción humana. El hombre prudente lo es no solo por saber sino por ser capaz de actuar teniendo en cuenta el término medio (*EN* 1106b 36) en el que se haya la virtud. Un término medio ni geométrico ni aritmético sino un término medio medido ahora por el hombre que ya ha elegido y vivido de forma prudente. El hombre prudente es, en definitiva, el que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares. Así lo explica Pierre Aubenque: "El *prhonomos* de Aristóteles reúne rasgos cuya asociación hemos olvidado: el buen sentido y la singularidad, el bien natural y la experiencia adquirida, el sentido teórico y la habilidad práctica, la eficacia y el rigor, la lucidez precavida y el heroísmo, la inspiración y el trabajo" (Aubenque, 1999: 138)¹⁴.

El talón de Aquiles de la prudencia es el caso particular, siempre insospechado, imprevisible, no generalizable. El déficit de racionalidad epistémica que, contemporáneamente sería visto como un defecto, es tan esencial al ámbito práctico que de tal vacío científico depende la especificidad de la praxis humana¹⁵: tener que elegir mediante el discernimiento de lo correcto asentado no en reglas universales o en principios necesarios sino en la *aisthesis*, en la percepción (cfr. *EN* 1109b 18-23). Al hacer este elogio de la percepción, está elogiando la captación de lo particular y contribuyendo no a eliminar la perplejidad ante la decisión moral sino a mantenerla como distintivo de toda deliberación. Si supiéramos (en el sentido de *epistème*, es decir de forma universal y necesaria) qué hacer, no habría lugar a la discusión ni a la deliberación. En ese sentido, el hombre tendría la vida perfectamente pautaada. La comunicación no sería determinante. Por ello, la comunicación es tanto más necesaria cuanto más abiertas están las posibilidades de vivir (sobre todo en una coyuntura de cambio como la de la política) y más inciertas resultan las respuestas sobre cómo hacerlo. Cualquier intento por suprimir esta incertidumbre y su consiguiente vulnerabilidad ética contaría como una expoliación de la riqueza de lo humano. Por eso, en términos popperianos, cuanto más abiertas sean las sociedades, cuanto menos dogmáticos sean los planteamientos de quienes aspiran al poder, más se entenderá la necesidad ineludible de los medios de comunicación.

La vida humana es una existencia interpelada siempre por lo particular ante lo cual, "el enunciado universal puede no ser correcto" (*EN* 1137b 13). De modo que, la atención a lo particular ilustra la necesidad de la flexibilidad ética, como en el caso de los constructores de Lesbos cuya plomada "cede a la forma de la piedra y no

es rígida" (EN 1137b 30). Esta falta de rigidez en los asuntos prácticos es la que funda la deliberación individual y pública en la medida en que la praxis no cae "bajo ninguna ciencia ni precepto, sino que los propios agentes deben contemplar en cada caso lo que se ajusta a la circunstancia, como ocurre también en la medicina y en la navegación" (EN 1104a 9). Porque los asuntos prácticos son mutables o carentes de fijeza, las virtudes se definen con relación a circunstancias contingentes que pueden estar sujetas al cambio. Pero además, hay que decir que otro rasgo de lo práctico es su carácter indeterminado o indefinible haciendo así hincapié en la complejidad de los asuntos éticos y políticos¹⁶.

"La prudencia –insiste Aristóteles– tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y este consiste en un bien práctico" (EN 1141b 3 y ss)¹⁷. ¿De qué depende entonces una buena deliberación, esto es, una auténtica comunicación entre libres e iguales sobre qué hacer o a qué aspirar, después de entender que la vida humana no se rige por reglas mecánicas rígidamente establecidas?¹⁸ "La buena deliberación –insiste Martha Nussbaum (2005, 147)– es como la improvisación teatral o musical, donde lo que cuenta es la flexibilidad, la sensibilidad y la apertura al exterior; basarse en un algoritmo no sólo es insuficiente, es un indicio de inmadurez y debilidad". Entendemos que esta imagen de Nussbaum explica a la perfección hasta qué punto la buena deliberación precisa de la percepción. La decisión de lo que cada caso tiene de particular es, pues, un asunto de la *aistheis*, de la percepción, en el cual el *logos* no tiene cabida. Lo que no implica una separación definitiva entre ambos –explica Schiavetti (2008, 94)– ya que la captación de lo individual, que es siempre verdadera, la hace la *aisthesis* pero el juicio lo forma el *logos*, juicio que en su momento puede ser verdadero o falso¹⁹. De esta manera, según Nussbaum, al asegurar que la percepción es la norma de la racionalidad pública, Aristóteles está saliendo al paso de alguno de los ideales políticos de Esparta. Tucídides, a este respecto, recuerda cómo el rey Arquídamo, que entendía que los individuos no se diferencian mucho entre sí, recomienda confiar en una única regla que constituye una guía suficiente. En un contexto político así, insistimos en ello, la comunicación para saber qué hacer está de más.

Sólo los hombres pueden percibir las circunstancias particulares en cuanto tal, imposibles de caer bajo ningún concepto universal²⁰. Es bien sabido que, en Platón,

todo contenido sensible captado por la imaginación queda lejos del conocimiento científico. Sin embargo aquí, en Aristóteles, la *phantasia* parece ser una facultad que se ajusta al trabajo deliberativo. De hecho, "la imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la deliberativa (*bouletiké phantasia*) se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro, es el resultado de un cálculo racional" (*De Anima*, 434a 7). La racionalidad de la praxis consiste no tanto en descubrir la verdad que la realidad esconde, cuanto en deliberar racionalmente si ha de hacerse esto o lo otro, para, efectivamente, elegirlo. (*De Anima*, 437a 7). Y aquí es donde Aristóteles presenta de forma contumaz lo específicamente humano, no tanto en la facultad de desear (ya que la imaginación sensitiva se da también en los otros animales) sino en la capacidad para calibrar si ha de mantenerse vivo el deseo o ha de sosegar tal intención, todo ello en función de su nivel de racionalidad²¹. La capacidad de deliberación es, pues, la diferencia específica de la praxis política del hombre.

La base antropológica del enfoque aristotélico radica en que el hombre está capacitado a través de su facultad deliberativa, y por su conexión con la potencia volitiva y con la facultad racional, para constituirse en su propia fuente de movimiento y de actuación ("provocan el movimiento del alma tanto el deseo como el intelecto" *De Anima*, 433a 8). Por ello, el deseo humano no es pura subjetividad espontánea sino que está transido por una capacidad deliberativa y racional²². Según Lledó (1988, 150) el bien que especifica el vivir y el obrar señala una frontera en la que la naturaleza humana comienza a despegarse de su contexto animal al proyectar el vivir desde el cerrado y limitado mundo del *bíos* al amplio y difuso ámbito de la consciencia. Y es aquí en la vida consciente, en la vida del animal que es capaz de deliberar, donde se logra asentar la felicidad humana que se ciñe a la "práctica de un ser que tiene *logos*" (*EN* 1098a).

Pues bien, el hecho de que la imaginación y la percepción posibiliten la corrección del proceso deliberativo nos da la pista de hasta qué punto los aspectos emocionales y los cognitivos entran a formar parte de la comunicación. De modo que el producto de la imaginación deliberativa, esto es, la percepción, tiene componentes emocionales, imaginativos e intelectuales. Tenemos otra de las claves de análisis del texto que nos hemos propuesto como guía: compartir el sentido de lo justo y de lo injusto es fruto de un proceso deliberativo que cada comunidad no puede exportar a otra como si de un libro de instrucciones se tratara. El proceso por el que se llega a

la construcción de la polis es un proceso comunicativo y por tanto nunca técnico sino práctico, nunca exclusivamente intelectual sino también emocional. Cualquier amenaza de instrumentalización de tal proceso o de racionalización estratégica será un atentado contra la esencia de la polis y, por tanto, contra el propio hombre. Por ello, los medios de comunicación no pueden olvidar su permanente llamada a ser los responsables actuales de este proceso de permanente construcción de lo político dejándose guiar por una racionalidad no instrumental ni estratégica sino por la racionalidad práctica que surge cuando el periodista sabe de su capital misión. Las sociedades democráticas han cedido a los medios de comunicación la tarea de ofrecer la información necesaria (aunque nunca suficiente) para poder deliberar y después elegir. Y es que, como ya hemos dicho más arriba, pluralismo político y mediático sólo pueden darse cuando el sistema de organización política deja espacio a la deliberación, esto es, no es totalitario.

La deliberación es tanto más urgente cuanto más particulares sean las circunstancias que se imponen a la acción humana²³. Se debe oponer resistencia a la exigencia de establecer un criterio general exhaustivo para la percepción correcta y por tanto para la deliberación que alimente la decisión (*EN 1126b 2-4*). La deliberación no argumenta siguiendo el modelo de la demostración apodíctica que Aristóteles expone en los *Segundos Analíticos*. Todas las ciencias se proveen de argumentos apoyados en premisas universales y necesarias, verdaderas por sí mismas, y que por ser primeras vienen de lejos. En cambio, la deliberación está siempre pegada al momento concreto y particular de modo que su campo de trabajo es, precisamente, la contingencia de lo que ha de hacerse ante lo que está por venir. Y de lo que está por venir, del futuro en términos prácticos, no cabe el conocimiento de la verdad sino sólo la conjetura ante lo que es verosímil.

Aquí, el discurso deliberativo echa mano de la retórica. Retórica que es otra forma de expresión de la capacidad comunicativa y que “versa sobre cosas que en cierto modo son de conocimiento común a todos y no corresponden a ninguna ciencia determinada” (*Retórica*, 1354a). Evidentemente el ámbito de la retórica es mucho más amplio que el de la deliberación política. ¿En qué medida es la retórica un modo de deliberación que puede favorecer la auténtica comunicación en lo político? ¿Cuál es el límite para que la retórica no devenga en sofística? Si seguimos a Aristóteles en el análisis de la estructura del argumento retórico (silogismo retórico o entimema) descubrimos que lo que cuenta como premisas son las *dóxai* u opiniones comunes

compartidas por la comunidad. El hecho de que podamos hablar de concepciones comunes *sobre lo que puede ser de otra manera* nos advierte del grado democrático de la comunicación pública desde los primeros pasos de cualquier razonamiento. La distancia entre la retórica que conviene a la política y la sofística reside exactamente en la concepción del significado que tiene cada uno de ellos y, por tanto, en la ontología subyacente. El error del sofista, por resumirlo al máximo, se basa en la instrumentalización del *logos* que, al ser utilizado estratégicamente, destruye el marco común de orientación y de dotación de significado²⁴.

El objetivo de la retórica es el convencimiento o persuasión de los otros. De modo que, la retórica pone a disposición del orador el modo argumental que mejor contribuye a optar por una opción frente a otras. Pero es que, además, la necesidad de persuadir al auditorio, (en el caso de la retórica deliberativa a los ciudadanos que están siempre en una situación particular, con unas necesidades muy concretas y con pretensiones muy distintas) cuaja perfectamente con la recomendación aristotélica de fundar en la percepción las garantías de una correcta deliberación. Por eso –explica Beuchot- la retórica en Aristóteles tiene que ver directamente con la praxis, con la ética y con la política²⁵. Porque la acción práctica siempre puede ser de otra manera, la antropología subyacente tiene que ver con la consideración del hombre como ser libre, dialógico que puede deliberar y ser persuadido no sólo por el intelecto sino, como ya sabemos, por el afecto.

Que la percepción sea la condición para una deliberación correcta no significa un subjetivismo o mero relativismo. Porque tras cada una de las posibles respuestas, siempre creativas y nunca iguales, está el mismo hombre, la misma naturaleza humana y el mismo ideal de vida en común. En palabras de Aubenque (2004, 18):

El *logos* introduce en el interior de la naturaleza humana la posibilidad de la discusión sobre los fines y la deliberación sobre los medios, por lo tanto, en oposición a una uniformidad abstracta, un cierto pluralismo en la formulación de reglas éticas, en la definición de los modelos aretológicos de comportamiento, en la elaboración de las constituciones. Pero el telos de la auto-realización de la humanidad, de la excelencia permanece el mismo para todos los hombres y, a pesar de la diversidad de los fines particulares, asegura la unicidad teleológica de lo que es en todas las partes naturalmente lo mejor.

En mi opinión, se puede insistir en esa concepción de la intersubjetividad, no sólo responsable de la atribución simbólica de significados a los nombres, sino responsable

también de que el hombre, destinado por naturaleza a ser con otros, sólo pueda sostenerse a sí mismo y a los demás en el intercambio comunicativo constante. De modo que los hombres, ante circunstancias cambiantes, están llamados a ponerse de acuerdo sobre las cuestiones morales en un marco de comprensión elemental forjado por las nociones intersubjetivas compartidas. En definitiva, la capacidad para el *logos* ofrece un marco lo suficientemente flexible como para que la comunicación esté abierta y se deje enriquecer por las cambiantes demandas de la praxis, a la vez que un marco lo suficientemente estable y sólido como para ofrecerle al hombre y a la comunidad una orientación continua de su acción.

La comunicación, posibilitada por el ámbito de lo político donde el hombre se incardina en la medida en que comparte los significados de lo que dice, es a su vez condición de posibilidad de la auténtica convivencia política que resulta de la deliberación conjunta de la que debe nacer el acuerdo sobre cómo vivir. El culmen de la deliberación transforma la decisión política en una acción práctica que realiza a la propia comunidad, no sólo por los efectos que tal elección colectiva tendrá sobre todos sus miembros, sino principalmente por saberse libres de poder darse la vida que quieran. Por saberse, en definitiva, ciudadanos. Es el *logos* el que hace patente, el que hace visible lo que caracteriza el ser del hombre en cuanto ser social que no es otra cosa sino la posibilidad de darse a sí mismo la justicia. "La verdadera causa eficiente de la polis es la acción puesta en palabras" (Rossi, 2007, 83)

Es coherente que en Aristóteles, a fuerza de insistir en la concepción de la felicidad como autosuficiencia, la vida humana tenga que ser decidida por cada cual tanto a nivel individual como público. Es necesario que cada comunidad pueda deliberar y decidir sobre qué hacer sin tener que contar con una regla previa a la constitución de la polis. No puede olvidarse que, según el Estagirita, ser libre es ser dueño de sí mismo (*Pol. 1254a 14-16*). Ser dueño de uno mismo, en sentido moral, es la capacidad de gobernarse a sí mismo por la razón, por la capacidad para el *logos*. Podemos deliberar solamente acerca de todo aquello que podemos hacer por nosotros mismos (*EN 1140a 32-33*). Luego la propia noción de autonomía, esencialmente vinculada a la concepción de la ciudadanía, exige contar con la comunicación para decidir libremente, sin ninguna atadura o condicionamiento, y sin que nadie, como corresponde a un estado plural y democrático, pueda atribuirse una opinión cualitativamente superior, qué acciones concretas ante las circunstancias particulares deben llevarse a cabo para conseguir la vida buena.

4. Más allá de lo dado: medios de comunicación y un futuro mejor

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 6 (2014), nº 14, 61-83

La naturaleza verdadera de la felicidad, el bien final del hombre, puede definirse como una actividad del alma conforme a la virtud. Si la felicidad es una actividad específicamente humana de acuerdo con la virtud, debe estar en armonía con las capacidades más elevadas (EN 1177a 12-13). Y esa capacidad reside en el *nous*, el elemento rector que por naturaleza comprende las cosas buenas y divinas y que es, "divino de suyo o lo más divino que hay en nosotros" (EN 1177a 12-17) y su actividad, de acuerdo con su virtud propia, es la felicidad perfecta. Evidentemente, esta actividad es el pensamiento filosófico. La vía del intelecto, en cuanto que contempla el conocimiento obtenido y busca saber más, cumple todas las condiciones que se consideran necesarias para la felicidad. "Puesto que el *nous* es el hombre más que nada, éste se aplica a la vida del intelecto y el hombre que lleva a cabo este tipo de vida es el más feliz. La vida de acuerdo con el resto de la virtud es secundaria, porque sus actividades son meramente humanas" (EN 1178a 7ss)²⁶. Tener *nous* es la posibilidad más propia del animal racional capaz de prever un fin final con vistas al cual queremos las demás cosas.

Ahora bien, por mucho que el ideal de la felicidad se mantenga a esa altura, su posibilidad ontológica pasa por el dominio de lo posible, es decir, por el dominio del ámbito práctico²⁷. De ahí que la aspiración a la felicidad en el ámbito de lo contingente sea la tarea capital de la vida común de los hombres, vida tejida comunicativamente. Que las acciones humanas no computen del lado de la necesidad que rige el cambio de la *physis* no significa que gocen de una indeterminación que de por sí las haría irracionales por incomprensibles. La teleología que da sentido al aparente caos físico es un presupuesto necesario, también, de la vida moral. El hombre es parte de la naturaleza y, a la vez, su más noble habitante, su más excelso intérprete y su más genuino transformador. Pero eso sí, nunca a título individual. Esta es la diferencia entre el hombre y los demás animales: la capacidad que el hombre tiene de estar tan apegado a la naturaleza como distante para pensarla y darle significado, tan obligado por la naturaleza como dispuesto a modelar su inexorable rumbo. Situación dialéctica esta, la de la relación entre el hombre y la naturaleza que, en términos kantianos, provocará que en el ser humano convivan en reino de la necesidad que le vincula indeleblemente a la *physis* de donde viene, y el de la libertad que le permite aspirar a una vida buena, a un fin que no se logra sin la intervención decidida del hombre que actúa tras deliberar conjuntamente.

Si la *praxis* otorga a la existencia humana el momento y el ahora de obligada atención, el *logos* proyecta esa vivencia instantánea más allá del tiempo dotando de estabilidad esa efímera condición vital del hombre²⁸. No en vano, la cuestión de la felicidad puede calificarse como un problema dialéctico al no poderse resolver de una vez por todas mediante la identificación con un bien que hubiera que esforzarse por conseguir (Sánchez Madrid, 2010, 50). Por eso, en la conexión de lo insuperable del aquí actual y de la plenitud a la que se aspira (la felicidad como objetivo al que tensamos nuestra vida entera, EN 1169b 29) reside la necesidad y la virtud de la comunicación, en cuanto aquella capacidad que permite a los hombres ocuparse conjuntamente de sus asuntos, teniendo en cuenta que sus acuerdos siempre son parciales, pues es siempre posible hacerlo *de otra manera* y mantener su permanente búsqueda de realización, su permanente tendencia hacia la *eudaimonia*.

La tendencia a la felicidad es posible porque el hombre es capaz de comunicarse. Esta capacidad de comunicación no sirve simplemente para mostrar agrado o desagrado sobre lo que sucede aquí y ahora, sino por la facultad de dar significado al futuro configurando un *ethos* social por medio de la capacidad que tiene el *logos* de buscar acuerdos estables sobre lo que concierne a la acción libre. Y así, la comunicación nos invita tanto a tomar en cuenta las circunstancias particulares como a trascenderlas. Esta capacidad previsor y anticipadora del futuro es exactamente la especificidad humana que nos hace capaces de aspirar a fines, de elaborar proyectos, de inconformarnos con lo que hay. Por eso es posible la búsqueda constante de la felicidad como fin que da plenitud a la existencia del hombre.

Por tanto, y volviendo al texto que nos ocupa, los animales no pueden ser felices, precisamente por no tener capacidad de comunicación, de deliberación, de compartir destino, de transformar lo que hay para ajustarse a lo que debe ser. Es esta capacidad de percibir el tiempo, *aisthesis khronou*, (*De Anima* 433b) la que posibilita obrar en virtud de un fin que explica y motiva la acción individual y colectiva. La importancia del *logos* y de la comunicación en el ámbito de lo práctico tiene que ver con la fundación inmanente de la ética y de la política en oposición al platonismo político que subordina lo político a lo ontológico eliminando la especificidad de la *praxis*²⁹.

La *praxis* política es la acción resultante de un compromiso tal con la instauración de una vida en colectivo que, al realizarla, realiza al hombre. De manera que la felicidad, queda a disposición del hombre en la medida en que su realización personal

depende de su capacidad para compartir vida y destino con los otros. La verdad práctica esperable no la determina el sujeto en la intimidad de su subjetividad sino exactamente en cuanto que es ciudadano de la polis. Teniendo en cuenta, eso sí, que esta solidaridad colectiva exige algo más que un mero cuidado de los semejantes como estrategia para garantizar la propia supervivencia (por tanto no se fundan las ciudades sólo porque ninguno se baste a sí mismo como explicó Platón en *República*, 369b), sino una auténtica sabiduría moral que lleve a los ciudadanos a la máxima realización personal posible, a una existencia plena, a la felicidad que se da cuando se construye el ser individual en el marco del bien colectivo, hazaña a todas luces imposible sin la capacidad comunicativa. Así lo expresa H. Arendt (1977, 53):

Pues el mundo no es humano por haber sido hecho por el hombre y no se vuelve humano porque en él resuena la voz humana, sino solamente cuando llegar a ser objeto de diálogo. Por muy intensamente que las cosas del mundo nos afecten, por muy profundamente que puedan estimularnos, no se hacen humanas por nosotros más que en el momento en que podamos debatirlos con nuestros semejantes. Todo lo que no puede ser objeto de diálogo puede muy bien ser horrible, sublime, misterioso pero no verdaderamente humano. Humanizamos lo que pasa en el mundo y en nosotros al hablar y, con ese hablar, aprendemos a ser humanos.

El hombre prudente pone su mirada en objetivos supremos que normalmente superan sus posibilidades e incluso sus capacidades, para manejar con la mayor lucidez posible los asuntos humanos más concretos y particulares. De modo que el fin que orienta la acción particular y la acción política nunca es lo suficientemente perfecto como para colmar la felicidad humana, pues siempre existirá una sima que separe ese bien realizado del bien supremo pensado. Ese tránsito nunca recorrido, ese horizonte nunca alcanzado, le sirve al prudente de orientación, y a la comunidad política de marco comunicativo en el que contextualizar, otorgar un sentido y poder explicar sus acciones a sabiendas de que cualquier logro nunca cumplirá de una vez para siempre todas las expectativas por caer del lado de *lo que puede ser de otra manera*. Tal contexto de contingencia y libertad en el que se da toda acción moral ofrece al hombre la garantía de una perfectibilidad casi infinita a la vez que le recuerda, he aquí la paradoja, la provisionalidad de toda hazaña por muy excelsa que sea. Finitud, contingencia y libertad son señas de identidad tan humanas como la aspiración teleológica a fines y objetivos supremos como los que dan sentido pleno a la existencia y que Aristóteles resume en la felicidad.

Desde aquí, quizá se entienda mejor la necesidad de comunicarse como una permanente obligación humana de estar referida a fines, de dotarse de nuevos

retos, de liberarse de la mera animalidad que sólo busca la satisfacción individual de necesidades vitales *hic et nunc*. En esa medida, la comunicación, en cuanto forma de trascender lo dado, no sólo es una necesidad del hombre para poder vivir sino también una virtud que le permite vivir bien.

5. Lecciones aristotélicas para una ética de la comunicación

La posesión del *logos* en sí misma no constituye la especificidad de lo humano. Lo genuino del hombre consiste, sobre todo, en su capacidad para que el *logos* sea intercambiado, sea comunicado. Tener *logos* es, de este modo, una capacidad del hombre y a la vez una vocación. No en vano, la comunicación es *praxis*, esto es, capacidad para la realización de los asuntos humanos que además implica autorrealización. Desde Aristóteles se entiende por qué toda ética de la comunicación debe tener como objetivo primordial la realización del comunicador que, al dar significado a lo que le rodea, da sentido a su propia existencia. La ética periodística, fundada en la concepción moral aristotélica, deberá insistir en ese componente vocacional de la *praxis* profesional que, en ningún caso, puede reducirse a mera *poiesis*, a un mero saber técnico-instrumental³⁰.

El lenguaje que cuenta como distintivo de lo humano es el lenguaje de la conversación, del mutuo entendimiento que construye formas de vida en común, que constituye lo político. De modo que no puede establecerse ninguna ética de la comunicación sin atender al ámbito de la *praxis* pública a cuya construcción debe contribuir todo intercambio de *logos*. El periodismo nació para libertad, para el fortalecimiento de la democracia, para contribuir a la construcción de la esfera pública. Y ahí está el objetivo con el que tienen que validarse sus prácticas concretas. La dimensión moral del quehacer periodístico está inevitablemente determinada por este necesario compromiso crítico con lo público.

Pero la comunicación se establece mediante significados compartidos decididos convencionalmente por los miembros de la comunidad. De la misma manera que la polis es *acto* y es ontológicamente anterior al individuo, la colección de significados con la que se encuentra un nuevo hablante es anterior a él. Esa prioridad es la que obliga al respeto. Un respeto, en principio, necesario si es que lo que se dice quiere ser significativo, pero también porque el acuerdo semántico no sólo es una mera

concordancia instrumental para poder vivir sino para vivir mejor. La vida política, tejida por acuerdo comunicativo en torno a lo justo, a lo bueno, a lo correcto, determina un ámbito de sentido que debe ser respetado como la primera y más básica forma de compromiso con la comunidad a la que uno se incorpora. El hecho de que el significado no sea *physei* sino *katá syntheken* funda la necesidad permanente de acuerdo. Permanente porque las circunstancias a las que tienen que dar sentido tales significados son particulares, específicas y no generalizables. De esta manera, la esencial referencia política de la comunicación nos conduce al papel capital de la deliberación en la configuración de lo público.

Porque se delibera sobre *lo que puede ser de otra manera*, quedan lejos de lo político la imposición y el autoritarismo de aquellos que pretenden gobernar siguiendo verdades instituidas e independientes del acuerdo mutuo. Y también quedan lejos quienes pretenden reducir la política a una secuencia de acciones pautadas extrapolables a toda comunidad. Todo ello porque no se respeta la especificidad de los saberes prácticos, que no pueden confundirse con los teóricos (ya que estos convertirían la política en el campo experimental en el que imponer verdades irrefutables) o con los saberes técnicos que degradarían el arte de la política para transformarlo en un instrumentalismo tecnocrático. Sin las notas genuinas de lo práctico, no podría fundarse la necesidad de la comunicación. La democracia, cuyos pilares son la *isonomía* y la *isegoría*, se presenta como forma de organización política estrechamente vinculada de tal manera a las capacidades comunicativas que, de la autenticidad de este proceso de intercambio, depende la corrección del propio sistema político. Y así, la posible corrupción del sistema tendrá que ver con la expoliación, sin acuerdo conjunto, de los significados compartidos. Aparece aquí una veta que necesariamente ha de seguir toda ética de la comunicación mediática: en qué medida la comunicación servida en términos de información sirve a la construcción de la ciudadanía. En la sociedad de la información, recuperar el ideal de una vida buena para la construcción de una democracia auténtica pasa por disponer de información y de mecanismos de canalización que posibiliten la participación ciudadana. ¿Podrán los medios de comunicación satisfacer estas dos notas constitutivas de la virtud cívica contemporánea?³¹.

La tarea del lenguaje, de la palabra, de la cultura, es inequívocamente la de domeñar mediante la razón los instintos instalados en la dimensión animal de la naturaleza humana. El hombre no es como los demás animales al saberse distante de la *physis*.

Esta distancia es la que permite el espacio preciso para la libertad, una distancia, en buena medida, construida comunicativamente. Es el *logos* el que permite lanzar al ser humano más allá de lo que tiene delante y pensar en nuevas posibilidades, en nuevos fines que ajusten mejor la acción colectiva al *telos* de la felicidad. El futuro, en cuanto tiempo pensado de lo por-venir, es una dimensión temporal propia del hombre precisamente por su capacidad comunicativa. Todo ello, nos lleva a insistir en que la capacidad crítica es otra de las notas de la auténtica comunicación. Una capacidad crítica cuyo fundamento es, precisamente, la insatisfacción ante el presente tanto como la incertidumbre instalada en los asuntos humanos que, lejos de ser una muestra evidente de fragilidad por el déficit de seguridad ante lo que se hace, es la condición de posibilidad de la acción libre³². En una sociedad compleja, donde las opiniones legítimas son múltiples y eventualmente contrarias o contradictorias, es necesario volver a Aristóteles para descubrir hasta qué punto, la reflexión y la deliberación garantizan no la decisión absoluta e indiscutiblemente racional, sino la más racional posible en función de las circunstancias que nos toca vivir.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1977): *Vidas políticas: de la humanidad en tiempos sombríos*, México, UNAM.
- Arendt, Hannah (1998): *La condición humana*, Barcelona, Paidós
- Aristóteles, (1970): *Ética a Nicómaco*. Ed. bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles, (1997): *Política*. Ed. bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles, (2000): *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo. Madrid, Gredos.
- Aristóteles, (2000): *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo. Madrid, Gredos.
- Aristóteles, (2009): *Categorías; Sobre la interpretación*, traducción y notas de J. Mittelmann, Buenos Aires, Losada.
- Aubenque, Pierre (1999): *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica.
- Aubenque, Pierre (1989): *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus.
- Aubenque, Pierre (2004): "El lugar de la *Ética a Nicómaco* en la discusión contemporánea sobre la ética", en *Revista Laguna*, nº 15, pp.9-18.
- Ávila, Remedios (2011): *Lecciones de metafísica*, Barcelona, Trotta
- Beuchot, Mauricio (2007): "Retórica y hermenéutica en Aristóteles" en *Nova Tellus* nº 25, pp. 219-234

- Cassin, Barbara (1989): *La décision du sens: le livre 'gamma' de la métaphysique d'Aristote: introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin
- Chillón, José Manuel (2009): "Crítica y objetividad contra dogmatismo. Lecciones popperianas para el periodismo informativo" en *Estudios sobre el mensaje periodístico* nº15, 157-173
- Chillón, José Manuel (2011a): "Medios de comunicación, participación, deliberación. La faz republicana del periodismo informativo" en *Isegoría* nº 45, 699-714
- Chillón, José Manuel (2011b): "La ética periodística como ética aplicada" en *Themata. Revista de filosofía* nº 44, 163-183
- Gadamer, Hans George (1999): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- Heidegger, Martin (2002): *Ser y Tiempo*, Madrid, Biblioteca de Grandes Pensadores
- Lledó, Emilio (1988): "Aristóteles y la ética de la polis" en Camps, Victoria, (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, pp. 137-207
- Nussbaum, Martha (2005): *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, A. Machado Libros.
- Rossi, María José, (2007): "Sobre la sutil articulación de metafísica y política en Aristóteles" en Rossi, Miguel Ángel, *Ecos del pensamiento político clásico*, Barcelona, Prometeo, pp. 60-96.
- Sánchez Madrid, Nuria (2010): "Areté, proáíresis y teoría. Los principios de la acción en Aristóteles" en Navarro Cordón y Sánchez Madrid (eds.), *Ética y Metafísica. Sobre el ser del deber ser*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 27-54.
- Savater, Fernando (2001): "La humanidad en cuestión" en Vattimo, Giovanni (comp.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, pp. 259-274.
- Schiavetti, Maurizio (2008): "La percepción prudencial en Aristóteles" en *Revista philosophica* nº 34, pp. 93-108.
- Sommer, Christian (2005): *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, PUF.
- Wagner, Jochen (1994): "Logos y nomos. Platón y el reto político de la sofística en el Gorgias y en el Menón" en *Estudios de Filosofía* nº 10, pp.11-32.
- Wieland, Wolfgang (1962): *Die aristotelische physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Notas

1. Para citar las obras clásicas de Platón y Aristóteles, hemos utilizado las siguientes abreviaturas: *Rep.* se refiere al diálogo *República*. *Met.* a *Metafísica*; *EN.* a *Ética a Nicómaco*; *De Int.* a *Sobre la Interpretación*. *H. A.* a *Historia animalium*; *De part. an.* a *De partibus animalium*.
2. "Mientras que nosotros creíamos antes comprender la expresión 'to on' ahora nos encontramos perplejos" Platón, *Sofista*, 244a.
3. Heidegger explica que el *logos* en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que *deloun* esto es, hacer patente aquello de que se habla en el habla. Esta es la verdad que compete al *lógos*: "sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, descubrirlo como no oculto" Heidegger (2002, 37). Más adelante explicará que: "el ser verdadero del *lógos* como *apophansis* es el *aletheuein*" (2002, 201).

4. Toma aquí Aristóteles una determinada posición acerca de las tesis sobre el lenguaje que se habían expuesto en el *Cratilo* de Platón: aquella posición en la que la convención es la única fuente de significado, y su teoría contraria que afirma la relación natural entre las palabras y las cosas. De sobra es conocida la tesis de Platón: el verdadero ser de las cosas ha de investigarse sin los nombres, esto es, en el ser propio de las palabras como tales no existe acceso alguno a la verdad, por mucho que toda investigación en términos de buscar, responder, enseñar, expresar... esté mediado lingüísticamente. A este respecto puede verse, Gadamer (1999, 487-502). Así pues, la relación entre el decir y la realidad no es una relación mimética sino interpretativa.
5. Cfr. Wieland (1962, 163 ss.).
6. "Modern gesprochen sind also Pragmatik und Semantik bei Aristoteles nicht unabhängig voneinander: die Semantik gründet vielmehr in der Pragmatik" (Wieland, 1962, 165).
7. Puesto que la comunicación existe, no hay más remedio que corregir esa equivocidad inevitable y connatural a las palabras –explica Ávila (2010, 76)- y reducir la multiplicidad posible de significados a la unidad de significación.
8. Si una palabra tiene significado, en definitiva, es porque la realidad a la que se refiere tiene una *ousia* que puede ser expresada por una definición. Pero esto sólo puede ser si, a pesar de la dimensión pragmática de constitución del significado, el *logos* es capaz de decir *to ti en einai*. Quien quiera decir algo sin respetar el principio de no contradicción corre el peligro de no significar absolutamente nada (*Met.* 1006a 20). De otra manera, no tendríamos posibilidad de distinguir el significado *kata syntheke* del significado *kata symbebekos* de los sofistas empeñados en la arbitrariedad del lenguaje. La fragilidad del nexo entre palabras y cosas, precisamente porque el significado no es *physei*, por naturaleza, no puede llegar a romperse para que la comunicación siga siendo posible. Se puede ver a este respecto el trabajo de B. Cassin (1989).
9. "La convención por la que los sonidos del lenguaje o los signos de la escritura llegan a significar algo no es un acuerdo sobre un medio de entenderse sino que es el haber llegado a estar de acuerdo en lo que tiene de fundamento la comunidad entre los hombres y en su consenso sobre lo que es bueno y correcto" (Gadamer, 1999, 517).
10. Así prosigue Arendt, "la convicción de que la acción y el discurso son dos facultades que van siempre juntas y son las más elevadas de todas parece haber precedido a la polis y estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático. De hecho, la grandeza del homérico Aquiles sólo puede entenderse si lo vemos como "el agente de las grandes acciones y el creador de las grandes palabras" (Discurso de Fénix en *Ilíada* IX, 443)" Arendt (1998, 39).
11. "El género humano dispone del arte y del razonamiento" *Met.* 980a 27 "el hombre es el único ser capaz de deliberación" *H. A.* 488b 24. "La función del ser más divino es pensar y tener entendimiento" *De part. an.* 687a 9.
12. En estas dos definiciones del hombre, Aristóteles "únicamente formuló la opinión corriente de la polis sobre el hombre y sobre la forma de vida política. Según esta opinión, todo el que estaba fuera de la polis era *aneu logou*, desprovisto no de la facultad de discurso sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo este tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos" (Arendt, 1998, 41).
13. "Porque las semejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones y el hecho de que jamás ningún asunto humano esté quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todas las cosas y en todo el tiempo" (Platón, *Político*, 294ab).
14. Más adelante añade; "A medio camino entre un saber absoluto que haría la acción inútil y una percepción caótica que haría la acción imposible, la prudencia aristotélica representa –al mismo tiempo que la reserva, verecundia, del saber- la oportunidad y el riesgo de la acción humana" p. 201.

15. De hecho, explica Aristóteles: "No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calicles o a Sócrates. Por consiguiente, si alguien tiene, sin la experiencia, el conocimiento teórico y sabe lo universal pero ignora su contenido singular, errará muchas veces, pues es lo singular lo que puede ser curado" (*Met.* 980a).
16. Cfr. Nussbaum (2005, 141-143).
17. Escribe Heidegger que el objeto de la *phronesis* es la praxis, la *zoe* del hombre, el ser humano mismo. La deliberación, el devenir perspicaz del agente mismo, forma parte de la acción humana. Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, p. 235. Cit. Por Sommer (2005, 235).
18. Acerca de cómo el saber práctico prudencial es siempre abierto y no pautado, creo interesante la reflexión de Gadamer: "La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica es teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y de lo individual se convirtió para mí en la tarea filosófica central" (Gadamer, 1999, 317).
19. Es interesante este artículo por la explicación de las posiciones relativas a la cuestión de la *aisthesis* en Aristóteles en la explicación de Welsh, Volpi y Beaufret. Mientras que Welsh insiste en que la *aisthesis* es únicamente un conocimiento de lo particular y no de lo general apoyándose para ello en *Segundos Analíticos I, 18, 81b*, Beaufret señalaba sobre cómo la *aisthesis* es la manera más inmediata de estar en presencia de alguna cosa poniéndonos en presencia del universal.
20. "La independencia de la acción política de la metafísica no es solamente de carácter práctico –vinculado a la imposibilidad de actuar en el mundo con reglas puramente abstractas– es la totalidad viviente en su irreductible heterogeneidad lo que le va a dar a Aristóteles la clave para la autonomía de las ciencias" (Rossi, 2007, 64).
21. Las dos facultades que faltan al esclavo, motivo por el cual no es humano, son la facultad de deliberar (*to bouletikon*) y la de prever o elegir (*proairesis*).
22. *De Anima* señala que las facultades específicas del hombre son la facultad discursiva, el intelecto y el razonamiento. *De an.* 414b 16-415a 7ss.
23. La *phronesis* –insiste Heidegger en *Gesamtausgabe* 164– es la visión de lo único esta vez aquí (*Erblichen des Diesmaligen*) de la unicidad (*Dies-maligkeit*) concreto de la situación momentánea. En tanto que *aisthesis* ella es la mirada, la mirada instantánea lanzada sobre lo concreto particular que, puede ser siempre otro. Cit. Por Sommer (2005, 241).
24. A este respecto, se puede consultar el excelente artículo de Wagner (1994, 11-32). "La fuerza del logos como un medio de orientación comunitario corre el peligro de convertirse en un arma de lucha sofísticamente propagada de todos contra todos" p. 22.
25. "La retórica sirve para convencer a los otros de que se tiene que buscar lo que resulta benéfico para polis: procurar un pacto, iniciar una guerra, castigar a algunos, perdonar a otros o premiarles... Pero esto requiere que se dirija el discurso no sólo a la razón sino también a la emoción; va al entendimiento y a la voluntad, al hombre íntegro" (Beuchot, 2008, 221).
26. "En efecto, sólo el animal que tiene en el *nous* su posibilidad más propia y elevada, indaga en qué puede consistir un fin que no sea solo fin para otro ulterior sino fin final con vistas al que queramos las demás cosas" (Sánchez Madrid, 2010, 55).
27. No puede olvidarse que Aristóteles recomienda inclinarse siempre por lo posible *EN* 1288b 35 que puede entenderse, en ese sentido, a mi modo de ver, como la concreción en las circunstancias reales de los ideales supremos.
28. Puede decirse que, en este sentido, los vivientes aspiran desde la futilidad de su tiempo a participar de lo divino en la medida en que es posible. Cfr. *De Anima*, 415a 29. He ahí la dialéctica entre tiempo y eternidad de cuyo equilibrio depende de alguna manera el otro que estamos buscando entre sabiduría y vida buena.

29. El bien humano es un *agathon prakton*, un bien realizable (EN 1126a 4-6), noción que Aristóteles opone al Bien en sí de Platón y que, como se sabe, implica un círculo: para saber si el bien es realizable hay que hacerlo, pero para llevarlo a cabo, es preciso saber lo que hay que hacer.
30. Sobre las posibles consecuencias que la filosofía moral de Aristóteles tiene en la ética periodística puede verse nuestro artículo 2011b, especialmente 172-177.
31. En otros lugares hemos denominado a este enraizamiento democrático de los medios de comunicación como la faz republicana del periodismo informativo. Cfr. Chillón (2011, 699-714).
32. Sobre la capacidad crítica del periodismo como determinación moral consecuente con una determinada concepción de la objetividad periodística, puede consultarse nuestro trabajo de (2009, 157-173).