

LA REHABILITACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA ARISTOTÉLICA EN ARENDT Y DUSSEL.

Lic. Héctor Federico Roda¹

Resumen:

La reflexión ético-política es una deuda apremiante. Pero lo es más aún una praxis crítica y transformadora. Es una deuda global hacia las miles de víctimas del sistema-mundo-moderno-colonial y patriarcal. Este trabajo surge inspirado en aquellas prácticas de resistencia y ofrece una lectura crítica arendtiana de la noción de praxis como categoría ético-política de gran peso para una filosofía política latinoamericana de la Liberación.

Palabras clave: filosofía práctica, ética, política, filosofía de la liberación.

Summary:

The ethical-political reflection is a pressing debt. But it is even more a critical and transformative praxis. It is a global debt to the thousands of victims of the modern-colonial and patriarchal world-system. This work arises inspired by those practices of resistance and offers an Arendtian critical reading of the notion of praxis as an ethical-political category of great weight for a Latin American political philosophy of Liberation.

Key words: practical philosophy, ethics, politics, philosophy of liberation.

¹ hfroda@fhycs.unju.edu.ar FHycS –UNJu- AFyL Argentina

INTRODUCCIÓN

Los diversos escenarios políticos, económicos y sociales en el contexto de la pandemia han puesto de relieve, por un lado, las miserias de las instituciones y de las políticas de los Estados liberales, pero por otro lado han potenciado procesos de organización popular de base local: ollas populares, comedores barriales, asistencia sanitaria vecinal, fueron prácticas solidarias tendientes a contrarrestar la ausencia del Estado y la presión inhumana de los Mercados. Así transitamos este Siglo XXI y los principales *nudos* problemáticos de la ética y la política de siglo pasado, expuestos por Dussel en su *Ética de la liberación* en la edad de la globalización y de la exclusión (Dussel: 1998) aún no parecen salir de sus callejones. Todo lo cual evidencia la actualidad de los debates éticos y políticos en el campo filosófico.

La crisis es profunda. El escenario geopolítico es para muchos un entramado tan complejo como incomprensible y por ello incierto. La incertidumbre, cuya más preocupante faceta hoy aqueja a los seres humanos aparece en torno al término *pandemia*, sobre la cual, los primeros interpretes globales, no fueron los científicos especializados en el campo de la virología o la epidemiología, sino del campo filosófico.

La reflexión ético-política es una deuda apremiante. Pero lo es más aún una *praxis* crítica y transformadora. Es una deuda global hacia las miles de víctimas del sistema-mundo-moderno-colonial y patriarcal. Este trabajo surge inspirado en aquellas prácticas de resistencia y ofrece una lectura crítica arendtiana de la noción de *praxis* como categoría ético-política de gran peso para una filosofía política latinoamericana de la Liberación.

Tras la denominada “rehabilitación de la Filosofía práctica” promovida en Alemania desde los años 60 de siglo pasado, la noción de “*praxis*” aristotélica ha cobrado cada vez mayor centralidad en los debates entre filósofos políticos que abonaron a una concepción crítica de las ciencias sociales. Gadamer, entre otros, entiende que “*praxis* es comportarse y actuar con solidaridad” y ésta “es la condición decisiva y la base de toda razón social”. Por su parte, Hannah Arendt, de quien particularmente nos ocuparemos en este trabajo ha profundizado en dicha noción a partir de indagar respecto de qué es lo que hacemos los seres humanos (Arendt, 2020:18). Creo conveniente advertir aquí, que la reflexión política arendtiana puede postularse en un sentido amplio como una posición crítica respecto de la tradición filosófica de occidente, sobre todo en el campo de la filosofía política. Esta crítica no se escinde de su posición respecto a la modernidad, sobre todo a partir de la violencia perpetrada por el régimen nazi. En tal sentido, quisiera detenerme estrictamente en los intentos de superar el individualismo que opera como matriz dominante en el campo filosófico, epistémico y político a partir de la tradición iniciada desde los griegos sobre todo en Platón y Aristóteles. De allí que nos centraremos en la concepción del “entre” nosotros como el espacio en el que aparece lo político como campo propio para el ejercicio de la libertad y de la acción política. El proceso que intentaré seguir arranca con una precisión conceptual respecto de la Filosofía Práctica en la Ética y la Política de Aristóteles a los fines de distinguir la noción de *praxis* como un tipo de saber práctico, que tiene características distintivas respecto del saber teórico, en tanto que tiene como finalidad orientar la conducta humana hacia el obrar y el vivir bien.

De modo que con la “rehabilitación” de la Filosofía práctica aristotélica se afirma la función orientativa del saber epistémico moral, pero con la gran limitación de sostener en todo momento una ética y una política del “individuo” cuestión ésta que será reorientada por la perspectiva arendtiana y dusseliana.

ACERCA DE LA MATRIZ DE LA ÉTICA POLÍTICA ARISTOTÉLICA:

En la ética griega, particularmente en Platón y Aristóteles, la filosofía encuentra su *inicialidad –anfanglichkeit-* en sentido gadameriano, esto es “algo que aún no está orientado en este o aquel sentido, hacia este o aquel fin, ni tampoco de acuerdo con esta o aquella representación. Esto significa que aún son posibles muchas continuaciones” (Gadamer, 1996:9).

Tal vez, una de las más renombradas “continuaciones” del saber ético-político es la denominada “rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica” de la cual, Pierre Aubenque señala que “hoy ha llegado a ser un vasto movimiento intelectual habitado por puntos de vista heterogéneos” y que “consistió desde el comienzo –con Hannah Arendt y Hans Georg Gadamer- en una reivindicación de la concepción aristotélica de la praxis y sobre todo del específico modo del saber referido al obrar humano que propone Aristóteles” (Aubenque, 2010, 9-10)

La *praxis*, para el Estagirita es el objeto de la Ciencia política abordada en dos de sus más importantes obras: La Ética a Nicómaco y la Política. En el Libro 1 de aquella, nos dice que “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (Aristóteles, I, 1094a). Asimismo, al preguntarse por el fin de las “cosas que hacemos” se busca una

ciencia que se ocupe de fijar las normas generales de la acción dado que asegurar el bien de todos es más deseable que procurar el bien particular. Esta ciencia buscada es la ciencia política –*politiké episteme*-. De modo que podemos señalar que, en su inicialidad, la ética y la política constituyen como mínimo dos capítulos de una misma investigación arriesgándonos a decir que ésta es el punto culminante de la primera, en tanto la ética es una filosofía de la *praxis*, pero la política, al tener por objeto las “cosas nobles y justas” es la más necesaria. El “supremo bien” –*to ariston*- no puede ser sino la felicidad –*eudaimonia*- tanto para el individuo como para la *polis* entendida como comunidad política –*koinonía politiké*- y que está conformada por el conjunto de ciudadanos –*politai*-. El fin de la política no es el conocimiento, sino la acción, es decir conocer el bien para practicarlo. El terreno propio de la *praxis* es aquel en el que los ciudadanos ejercen tal condición a partir de la palabra puesto que no es lo gregario lo que distingue a los seres humanos sino la facultad de discernir y expresar lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, lo conveniente de lo perjudicial. Es decir, el sentido ético, puesto que el hombre es ante todo animal político dotado de palabra –*logos zoon eckhon*-: “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra” (Aristóteles, I, 2 1253a 10).

Entonces, dice Aristóteles, “cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz” (Aristóteles I,1095a15). Es en la indagación acerca de lo propio de la felicidad, núcleo del planteamiento ético-político aristotélico, donde encontramos

la matriz centrada en el individuo en tanto es una actividad conforme a la virtud, y que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta (Aristóteles I, 1102a5). La virtud es un modo de ser determinado por la razón, por la cual se presenta como el término medio entre dos extremos viciosos. En el cultivo de la virtud se nutre y forma el alma y dado que ésta es compleja por cuanto posee una parte racional y otra irracional, las virtudes también son solidarias de dicha complejidad y por ello las virtudes intelectuales o dianoéticas son superiores a las éticas. El hombre virtuoso es el bienaventurado. Y para ser sindicado como tal, debe ocuparse de una vida buena para sí –esto es, el bien particular propio de los ciudadanos libres- y de la buena vida para los otros – es decir, el bien general propio del verdadero político- (Aristóteles 1,3 1102a5) Pero sólo el sabio posee la ciencia –*episteme*- y el intelecto –*nous*- de lo más honorable por naturaleza: “Anaxágoras y Tales y otros como ellos son llamados sabios, no prudentes y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, que no buscan los bienes humanos”- (Aristóteles, VI,7 1141b 5). Mientras que el hombre prudente –*phronimós*- no es el sabio o filósofo, no posee aquel conocimiento sino otro de tipo práctico, propio del gobernante –no del *polités*- que se refiere a “cosas humanas” y delibera sobre lo particular. Éste es el caso de “Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres”. Al distinguir en la Ética a Nicómaco tres modos de vida: la vulgar, la política y la contemplativa (Aristóteles, I,5v 1095b 15) y señalar en qué consiste la felicidad para cada uno de estos modos, entiende que la vida política centra la búsqueda de la felicidad en los honores puesto que “tal es ordinariamente el fin de la vida política”. De esta manera, quienes se embarcan en la acción política “buscan ser honrados por los hombres sensatos” y para ello

deben ser conocidos por su virtud, de modo tal que podría suponerse que, aun cuando sea algo “incompleto”, el fin de la vida política es la virtud. Es precisamente en estos términos en los cuales Arendt toma distancia de la política aristotélica puesto que entiende que los sistemas filosóficos –si es que corresponde hablar en estos términos para la filosofía platónica y aristotélica– muy tempranamente han divorciado la Filosofía de la Política. Para Aristóteles, el terreno de lo político está atado a la contingencia y la particularidad, y el campo epistémico, está referido a realidades necesarias y permanentes, accesibles sólo para quienes se esfuerzan por alcanzar la denominada visión eidética, cuyo único camino posible es por vía de la intelección. Mientras que los derroteros históricos y políticos se sumen en el carácter mortal de los hombres y como tal en hechos fútiles y perecederos (Arendt: 2016). Si en Platón, pero sobre todo en Aristóteles, encontramos las matrices más profundas de la filosofía política de Occidente, es entendible porqué entonces Hannah Arendt recurrentemente señala no ser ella una filósofa, dado que la filosofía ha trazado caminos paralelos a la política y en ello, la contemplación –*theoreim*- y la vida contemplativa adquieren mayor interés en el campo del conocimiento respecto a la acción –*praxis*- y la vida activa. Por otra parte, el reino de la *praxis* (ya debemos decir individual) es el de la libertad en donde los seres humanos se revelan en sus acciones y palabras y que sin dudas es un concepto extremadamente individualista en el que Aquiles es el modelo paradigmático de hombre feliz en tanto prefirió y eligió una vida corta con una muerte gloriosa, inmortalizando su historia en un solo acto supremo, por lo cual poetas e historiadores llaman a este hombre feliz el “héroe” (Arendt:2020). Sin embargo, libertad y felicidad en Aristóteles no parecen referirse de suyo a la vida pública política, sino a la esfera privada. La esfera

política ha sido escindida de su relación con la libertad y se remite de manera directa un tipo de racionalidad práctica –*prhónesis*- por la cual el gobernante –no filósofo- juzga lo conveniente según las circunstancias dadas. La toma de decisión del gobernante virtuoso, y por ello prudente, redundará en beneficios para la ciudad y sus integrantes. Por ello sólo indirectamente y siempre que el gobernante haya cultivado la virtud, particularmente la justicia –*diké*-, ayudará a que los ciudadanos se acerquen también a la virtud y con ello a una vida feliz. Esta relación entre libertad y esfera pública que en Aristóteles aparece de manera indirecta y no claramente, es redireccionada por Arendt sin pretender definir en términos inequívocos qué es la libertad, puesto que “sería una empresa sin esperanzas”. Dicha dificultad reside en “la contradicción entre nuestra conciencia y nuestro consciente, que nos dicen que somos libres y por tanto responsables, y nuestra experiencia diaria en el mundo exterior, en el que nos orientamos según el principio de causalidad”; más adelante señala con total firmeza que “en el campo político, el problema de la libertad es crucial y ninguna teoría política puede despreocuparse de que este problema haya conducido al “bosque oscuro en el que la filosofía perdió su camino” (Arendt, 2016: 227-230). De modo que la tradición griega no puede ser un punto de referencia para tratar políticamente el tema de la libertad ya que ha quedado reducido como lo propio de la esfera íntima: “Nuestra tradición filosófica es casi unánime al sostener que la libertad empieza cuando los hombres dejan el campo de la vida política ocupado por la mayoría, y que no experimenta en asociación con otros sino en interrelación con el propio yo, ya sea bajo la forma de un diálogo interior al que, desde Sócrates, se llama pensamiento o de un conflicto interno del yo, la lucha interior entre lo que quiero y lo que hago...” (Arendt, 2016: 247). Al mismo tiempo Arendt se distancia

de las teorías modernas respecto de la interdependencia entre libertad y política puesto que esta matriz conceptual griega está presente aún en los escritos políticos del Siglo XVIII, más aún cuando las sociedades modernas han despojado del terreno de lo político -ahora reemplazado por “lo social”-, las acciones espontáneas para consagrar ciertas clases de conductas ajustadas a las normas sociales (Arendt, 2020). Sumamente interesante es la reflexión arendtiana respecto de la relación entre Libertad, liberación y revoluciones analizadas en su obra “Sobre la Revolución” (1967) en la que señala efectivamente que en la historia del pensamiento filosófico, el tema de la libertad ha desempeñado un papel “ambiguo y polémico” y que “...de este modo, ha llegado a ser casi un axioma, incluso en la teoría política, entender por libertad política no un fenómeno político, sino, por el contrario, la serie más o menos amplia de actividades no políticas que son permitidas y garantizadas por el cuerpo político a sus miembros (Arendt, 2013: 30). Por su parte, en “La condición humana”, el tema de la libertad es analizado en el marco de los intentos por entender la división entre la esfera pública, que es la de la *polis* y de la libertad y la esfera privada que es la doméstica y el terreno de la necesidad. En tal sentido, la autora entiende que dentro de la esfera doméstica no puede darse la libertad en tanto las relaciones son entre desiguales y la noción de libertad política se refiere de suyo a la isonomía, puesto que vivir en la *polis*, “la igualdad es la esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados” (2020:45)

Antes de finalizar este primer apartado es conveniente aquí situar históricamente a Aristóteles sin lo cual, la exposición de su postura ético-política adolecería de

puro intelectualismo sin tiempo ni espacio, y por ende sin condiciones históricas convenientes para un análisis situado. Aristóteles (384-322aC) es un extranjero en Atenas, proveniente de Estagira, a los 18 años aproximadamente llegó a Atenas para recibir la más importante educación griega en la Academia de Platón, en la que permaneció por veinte años. Sus vínculos con Filipo II, rey de Macedonia, lo condujeron a la capital imperial (343-340aC) por haber sido contratado como maestro de Alejandro Magno (356-323aC), quien a la muerte del rey lo sucederá en el trono del gran imperio macedónico (336-323aC). Aristóteles regresa a Atenas con todo el apoyo de su pupilo, ahora rey y funda el Liceo en el 335aC. Esto es a tan solo cuatro años de la devastadora experiencia de la batalla de Queronea (339aC) en la que Atenas, en alianza con Tebas es definitivamente derrotada por el imperio macedónico. Entonces Atenas es, en cierto sentido una colonia de Macedonia aunque con relativa autonomía. Esta condición no suele considerarse ordinariamente y no es una cuestión menor dado que Aristóteles ejerce su función educativa y política en una colonia, pero su *logos* es imperial. Habla desde el lugar del soberano, del dominador, por ello también es perfectamente comprensible que cuando en la Política se refiere a la soberanía, reclama y enseña que la soberanía es de las leyes cuando éstas están bien establecidas conforme el régimen (Aristóteles III, 1282b 19-20) con lo cual “el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes.” (Aristóteles, 1,3 1102 a10). Por ende, podemos también arriesgar aquí y decir que esta ética y política no solo es del individuo, sino del dominador. Entonces resulta comprensible el hecho de que tras la muerte de Alejandro Magno tuviera que huir de Atenas y refugiarse en Calcis de Eubea y que el Liceo se trasladara a Alejandría.

Tal como sugiere Dussel, “las filosofías clásicas helenístico-romanas, con algunas excepciones, se articularon de hecho a los intereses de las elites, grupos o clases dominantes esclavistas y justificaron su dominación desde el horizonte del ser mismo” (Dussel, 2011: 27)

“REHABILITACIÓN” DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA EN DIÁLOGO CON LA PERSPECTIVA DUSSELIANA:

La “rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica”, ocurrida en la década de los 60 de siglo pasado en Alemania ha tenido, al parecer de Franco Volpi (1999) dos momentos iniciales: uno es el redescubrimiento de la FP aristotélica por parte de filósofos políticos alemanes emigrados a los Estados Unidos –fundamentalmente Hannah Arendt-; y luego un momento sistematizador de los problemas planteados a partir de los modelos aristotélicos. Para el filósofo e historiador italiano, las dos obras más importantes en estos debates fueron “La condición humana” (1958) de Arendt y “Verdad y Método” (1960) de Hans-Georg Gadamer. Ambos escritos en un contexto de crisis de la racionalidad científica, en particular de las ciencias humanas y sociales.

A los fines de este trabajo, nos abocaremos de manera particular a la primera de las obras señalando sólo aquellos puntos de discusión con la interpretación que Enrique Dussel realiza en su reflexión política (Dussel: 2009). Esto con un doble propósito: Por un lado, apuntar desde una perspectiva latinoamericana la crítica a la modernidad eurocéntrica en el campo específico de la filosofía política; y por otro lado ofrecer otra manera de *rehabilitar* la filosofía práctica en tanto para Dussel, la tarea principal de la filosofía es la *praxis* liberadora.

Hannah Arendt (2020:18) propone como idea de fondo, simplemente “pensar en lo que hacemos”. Se trata pues de una “meditación” en torno de la *vita activa* con la cual se designa la labor, el trabajo y la acción como condiciones básicas del ser humano. Esta tarea es deudora de la Filosofía Práctica Aristotélica en tanto recupera lo que la racionalidad científica ha pretendido eliminar: la racionalidad de la *praxis* como un enunciado fundamental para entender lo político. La Vida Activa no es una noción de carácter inferior ni superior a la *vita contemplativa*, sino diferente, y refiere a la vida humana que “está siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos, que nunca deja ni trasciende por completo” (Arendt, 2020:37)

Es en la acción y el discurso donde el actor –agente- se revela y entra al terreno propiamente humano porque es libre de hacerlo; mientras que la labor y el trabajo son obligadas por la necesidad biológica y la utilidad. De allí que “una vida sin acción y discurso es una vida humana muerta”, es decir, no es. La entrada en el mundo humano es la “aparición del yo ante otros como otros que se aparecen ante mí”. Así, cuando los hombres actúan juntos, surge el poder que mantiene la existencia de la esfera pública y por ello desaparece cuando los hombres se dispersan.

“ACONTECIMIENTO”

El primer capítulo de este diálogo que trazamos entre Arendt y Dussel lo constituye la noción de “Acontecimiento” tratados de manera particular en el prólogo de “La condición humana” (Arendt, 2020: 13ss) y en la Introducción de la

obra dusseliana “Política de la Liberación. Arquitectónica. Vol. II” (Dussel, 2009: 66ss).

Para Arendt los acontecimientos mencionados en el prólogo refieren a hechos científicos tecnológicos (el lanzamiento satelital al espacio -la astronáutica-; la producción de vida artificial -la biotécnica- y el advenimiento de la automatización). Estos hechos podrían llegar a ser irrelevantes de no ser por su gran significación política que se traduce en la capacidad de los hombres de pensar y hablar sobre ellos. Por eso, el carácter extraordinario de los acontecimientos viene de la posibilidad de expresarlos, puesto que en el discurso “los hombres en plural, o sea los que viven, se mueven y actúan en este mundo, sólo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos” (Arendt, 2020: 16) El acontecimiento se da sólo cuando la pluralidad de los hombres interactúan y hablan entre sí. Esto es en la Acción, puesto que tanto en la labor y en el trabajo, el hombre actúa solo. En el ciclo vital, el metabolismo realiza su labor determinadamente conforme la naturaleza; por su parte, en el proceso de fabricación todo es controlado y previsible, con lo cual el final es determinado de antemano. De ahí que, ni en la labor ni en el trabajo hay que esperar la novedad disruptiva, ni la extraordinariedad de eventos sobre los cuales los hombres puedan hablar. Los artefactos producidos por el *homo faber* sólo adquieren la condición de acontecimiento cuando se insertan en el espacio que hay “entre los hombres”, es decir cuando éstos se relacionan con el sentido del mundo de los hombres. Como afirma Jacques Taminiaux “Acontecimiento, sentido y acción son entonces estrechamente solidarios. Se puede decir que no hay acontecimiento sin mundo común, pues éste, como espacio público de aparición, es el horizonte mismo del sentido, “en consideración” al cual los

mortales pueden exhibir activamente quienes son, declararse y comprenderse. Pero decir que el acontecimiento es lo que hace época es decir que un sentido nuevo hace irrupción en él, un sentido que propagándose en el tiempo merece conmemoración.” (Hilb, 1994: 136)

Para Arendt el acontecimiento se da al margen de las ciencias y como crítica a ellas en tanto que éstas “se mueven en un mundo donde el discurso ha perdido su poder”. Es por eso que sólo pueden ofrecer demostraciones y explicaciones con un lenguaje propio – el lenguaje científico- alejado de la posibilidad de que los hombres hablen y encuentren en ellos un horizonte de sentido nuevo. La ciencia se ha divorciado del espacio intersubjetivo, es decir de la política y por ello es posible decir que la ciencia conoce, pero no piensa. Una ciencia sin política se canoniza bajo los criterios de objetividad, neutralidad, exactitud, y pulcra respecto de contenidos ideológicos.

Por su parte, Enrique Dussel en su obra “Política de la Liberación” (2009) introduce el tema del acontecimiento como momento fundacional del orden político vigente por la acción de sujetos políticos –*actores* propios del campo político-. Esto implica la irrupción de sujetos que se encontraban en condición de pasividad o de sujeción que irrumpen de manera no prevista alterando el orden del mundo, adviniendo con esto una nueva significación o sentido del estar-en-el-mundo y que es interpretada por sus actores, primeramente como *caos*, pero que los obligará a un compromiso de fidelidad con la nueva situación generada. De modo que todo acontecimiento comprende hechos concretos, actores que poco a poco van tomando conciencia de los acontecimientos como tales, y metas que son los imposibles que jalonan hacia ellas. Pero también necesita operadores que intervengan y provoquen los hechos extraordinarios. Este punto de partida que

es denominado por Dussel como el “acontecimiento fundacional” es el momento que está entre el orden vigente y el nuevo orden, que tiene a una comunidad de actores en una relación intersubjetiva de conciencia. Es por ello una “erupción” que “abre una situación crítica” y con ello para Dussel esta intersubjetividad del acontecimiento tiene una referencia a una realidad material que es la propia vida humana como último criterio de verdad (2009: 74). Este contenido material del acontecimiento es el que al parecer del filósofo argentino-mexicano se ha dispersado en la reflexión arendtiana. Tal es el caso cuando Hannah Arendt analiza las dos revoluciones –la Francesa y la Norteamericana-. Para Arendt la revolución como concepto recién aparece con posterioridad a las dos grandes revoluciones del Siglo XVIII (Arendt: 2013), aunque el sentido de la generación de algo nuevo a partir de estos hechos, ha sido medular dado que “...la idea de libertad debe coincidir con la experiencia de un nuevo origen” (2013: 29) Esta asociación de las revoluciones con la constitución de la libertad evidencia, al parecer de Dussel, un cambio en la visión política de la autora en tanto ha abandonado la lectura de la historia marxista-leninista más interesada por las cuestiones materiales de lo político. La Revolución “buena” es la Americana en tanto busca la fundación de la libertad y no la liberación de la pobreza como ha sido el caso de la “mala” revolución Francesa devenida en un fracaso. Pero el centro de la crítica dusseliana apunta a la fetichización de las instituciones que está presente en Arendt dado que pretende fundar la libertad en una institución política –potestas- esto es otorgar el Poder fundacional a la Suprema Corte, olvidándose por un lado del “estado de excepción” que podría poner en cuestión a dicha Corte, pero por otro lado “al estado de rebelión” que supone el momento revolucionario.

“PODER”

La noción de poder para ambos autores tiene una particular relevancia dado que constituye uno de los aspectos nucleares y constitutivos del campo político.

Para Arendt la acción y el discurso son las actividades humanas que crean el espacio entre los hombres, “se trata del espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita” (2020: 221)

Esta aparición de la pluralidad de hombres precede a cualquier institución de la esfera pública y la constituye. Es ahí donde “el poder es realidad” es decir cuando los hombres actúan juntos –por la acción y el discurso-, y por ello a diferencia de la fuerza que es una cualidad del individuo aislado, supone que es la interacción la que sostiene toda la esfera pública. La vida juntos, esto es, la unidad del pueblo, es para Arendt el único factor material indispensable para la generación del poder, puesto que “solo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos.” El poder es la potencialidad del estar juntos, al mismo tiempo es la aparición del otro, la existencia de los otros, lo que limita el poder y lo hace divisible. Es decir que pueda ser dividido en búsqueda de contrapesos que lo equilibren. No hay sustituto para el poder. Ni la tiranía ni el totalitarismo pueden sustituir el poder de la comunidad, aun cuando ejerzan una brutal violencia sistemática. Sólo se sostienen por la fuerza que es individualista e indivisible y nunca por el poder que es el espacio de la pluralidad de los hombres.

Lo que define el poder es el estar juntos de la pluralidad de los hombres y no la instrumentalización de medios para alcanzar fines o la imposición de la voluntad de unos sobre otros en una relación de mando y obediencia. Estos aspectos no son más que ejercicio de la fuerza, la violencia y el poder instrumental.

Para Dussel, el poder es una facultad que se tiene o no se tiene, “pero que nunca se toma” (Dussel, 2006: 29) De ahí que el sujeto soberano único es la comunidad política, es decir el pueblo. En él reside la *potentia* como poder en-sí con potencialidad de institucionalización en todas aquellas organizaciones del poder que la comunidad política decide darse a sí misma delegando institucionalmente el poder constituyente –*potestas*-. El poder real deviene institucionalmente de la delegación del poder de la comunidad política soberana. Por ello el ejercicio del poder es siempre una acción institucional cuya referencia es el pueblo y de ahí que el principio soberano, para quienes ejercen la *potestas* es: “los que mandan, mandan obedeciendo”. Es el poder obediencial el que no pierde su referencia con el poder constituyente que reside en el primer momento ontológico de la comunidad política.

Quien ejerce el poder delegado –*potestas*- con violencia, como es el caso de las dictaduras o las tiranías sostienen dicho poder en el aislamiento de la pluralidad de los hombres, es decir impiden el espacio de interacción donde el pueblo aparezca en palabras y acciones. Este es el poder fetichizado de quien no se puede esperar más que la violencia muda y el ejercicio de la fuerza irracional. El poder fetichizado destruye toda potencialidad de aparición del “nosotros” por ello las acciones violentas generan confrontaciones y divisiones de unos contra otros obstaculizando todo esfuerzo que la comunidad política pueda realizar para alcanzar consensos y unir las voluntades particulares en una voluntad general.

Este punto de acuerdo entre Arendt y Dussel pone de relieve el carácter comunicativo del poder a partir de la unidad y la sinergia del estar juntos de la pluralidad de los hombres. Sin embargo, es preciso distinguir que para Dussel, lo que Arendt denomina “poder” es “poder obediencial” y lo que para aquella es “violencia” para Dussel es “poder fetichizado” o poder de dominación. Y esta distinción es precisamente lo que conforma el hilo conductor de toda la reflexión política dusseliana (Dussel, 2009:144)

A MANERA DE CIERRE ABIERTO:

Hannah Arendt, así como en general todo el movimiento de rehabilitación de la FP, ha permitido avanzar con potentes argumentos teóricos, en la crítica a la razón científica moderna. Su crítica pone en entredicho los ideales de progreso de la historia toda vez que la humanidad ha sido testigo de los horrores de la racionalidad instrumental que consagró la jerarquía del saber teórico por sobre el saber práctico. Esta jerarquización devino en la conformación de estructuras y dispositivos científicos-tecnológicos que bajo ropaje de rigurosidad, exactitud, objetividad –en sentido también de neutralidad axiológica- han alejado la ciencia de la vida de la pluralidad de los hombres. Una ciencia sin política. Una ciencia a espaldas de la vida común de los hombres. Más aun cuando la tradición teórico-filosófica arrinconó el saber práctico a terrenos pantanosos de escasa luminosidad racional. De allí que, para conservar un viso de racionalidad, la razón práctica debía convertirse en un saber sin principios, una ciencia moral neutra, sin valores. Creo que el poner en entredicho esta distinción y jerarquización ha sido uno de

los más importantes aportes que provocó el movimiento de “rehabilitación” de la Filosofía Práctica.

¿Qué dicen las ciencias modernas que se ocupan del obrar humano? ¿cómo explican el genocidio perpetrado en el seno de la civilización occidental – Alemania-? La crítica arendtiana pone en el tapete las miserias de la racionalidad científica e instrumental cuando ésta, al igual que la tradición filosófica, se ha alejado de la vida. Desde que la razón moderna/colonial redujo a la racionalidad científica, instrumental y productiva como la única y legítima manera de comprender/explicar las acciones humanas; una racionalidad sólo de medios y de técnicas, pero con prescindencia de fines en sí mismos. Su resultado fue una ética sin política y sin contenido material y una política sin una ética que encuadre en la justicia las acciones de los hombres.

Pero también, ¿cómo explican las ciencias modernas las relaciones de dominación violentas en los países conquistados y colonizados?

Es en este sentido que podemos abrir el pensamiento arendtiano hacia el pensamiento filosófico nuestroamericano de Enrique Dussel en tanto que la crítica que encaran los principales exponentes de la “rehabilitación de la FP” no han abandonado la matriz imperial autocentrada desde la cual se mira el mundo. En el capítulo VI, Hannah Arendt señala que “tres grandes acontecimientos se sitúan en el umbral de la Época Moderna y determinan su carácter: el descubrimiento de América y la consiguiente exploración de toda la tierra...” (2020:277) Mas adelante señala que “el propósito de los exploradores y circunnavegantes de la primera Época Moderna” era “ampliar la Tierra, no reducirla...” Desde la exterioridad en la cual nos situamos, se impone la pregunta ¿cómo es posible comprender en la autora, la denuncia de la violencia contra el

pueblo judío, aquel ejercicio de la fuerza irracional, brutal y exterminadora y a la vez no sea capaz de reconocer otros exterminios? la solidaridad con otras víctimas de violencias sistémicas e imperiales no es un punto de referencia tal que permita reconocer en los otros, aquello que ella misma ha padecido. No ha sido un descubrimiento sino encubrimiento, la actividad no era de exploración, sino de explotación y no eran exploradores sino conquistadores.

Este camino recorrido hasta aquí sugiere que la Ética y la Política de la Liberación profundice en sus propuestas que, a contrapelo de los sistemas individualistas y dominantes, promueva en la *teoría* y la *praxis* una auténtica **habilitación de una Filosofía Práctica Colectiva** en cuyo principio se postulen la ética y política comunitarias, en donde la comunidad –*ayllu*- *koinonía*- exprese su condición de portadora de una racionalidad práctica que tenga en la “afirmación de la vida” su principio absoluto.

BIBLIOGRAFÍA:

- Arendt Hannah. 2002. *Comprensión y política Las dificultades de la comprensión*. Daimon Revista Internacional de Filosofía, 26, 17-30. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/12041>
- Arendt Hannah . 2016. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. 1ª edición. Ariel. Buenos Aires.
- Arendt Hannah 2020. *La condición humana*. 1ª edición. Paidós. Buenos Aires.
- Arendt Hannah 2019. *La Pluralidad del mundo*. 1ª edición. Taurus. Madrid.
- Arendt Hannah 2013. *Sobre la Revolución*. Alianza. Madrid

- Aristóteles. 1984. *Ética a Nicómaco*. Reimpresión de 1962. Gredos. Madrid
- Aristóteles. 1984. *Política*. Reimpresión de 1962. Gredos. Madrid
- Aubenque, Pierre. 2010. *La prudencia en Aristóteles*. 1ª edición. Las Cuarenta. Buenos Aires
- Berti, Enrico. 2012. *Aristóteles*. Gredos. Madrid.
- Dussel, Enrique. 2011. *Filosofía de la Liberación*. 1ª edición. FCE. México.
- Dussel, Enrique. 2006. *20 Tesis de Política*. S. XXI. 1ª edición. México DF.
- Dussel, Enrique. 2009. *Política de la Liberación. Arquitectónica. Vol II*. Trotta. 1ª edición. Madrid.
- Gadamer, Hans-Geor. 1996. *El inicio de la filosofía occidental*. 2ª edición. Paidós. Barcelona
- Gadamer, Hans-Geor. 1999. *Verdad y Método. Vol 1*. 8ª Edición. Sígueme
- Hilb, Claudia comp., *El resplandor de lo público*, Caracas: Nueva Sociedad, 1994.
- Varela, Luis Enrique. 2014. *Filosofía práctica y prudencia. Lo universal y lo particular en la ética de Aristóteles*. 1ª Edición. Biblos. Buenos Aires.
- Volpi, Franco. 2005. *Hermenéutica y Filosofía Práctica*. ÉNDOXA: Series filosóficas. Nº 20. 265-294.
- Volpi, Franco. 1999. *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*. Anuario Filosófico, 32, 315-342.
- <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/400/5/13.%20REHABILITACION%20DE%20LA%20FILOSOFIA%20PRACTICA%20Y%20NEO-ARISTOTELISMO%20FRANCO%20VOLPI.pdf>
- Zamora Calvo, José María. Ed. 2017. *Éticas griegas y filosofía contemporánea*. 1ª edición. Biblos. Buenos Aires.