



ISSN 0798-1171  
Depósito legal pp. 197402ZU34



# REVISTA DE FILOSOFÍA

... MANUEL CUERVO SOLA: **Emancipación y vida: los límites políticos del umbral teórico biopolítico.** · RAMÓN KURI CAMACHO: **Primado de la voluntad y el problema de la libertad.** · ALESSANDRO SERPE: **¿Cuál futuro para la paz y los derechos humanos? Notas sobre la última filosofía del derecho de Norberto Bobbio.** · ALEJANDRO FIELBAUM: **La filosofía de la infancia de Walter Benjamin.** ...

Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Facultad de Humanidades y Educación  
Universidad del Zulia  
Maracaibo - Venezuela

**Nº 71**  
**2012 - 2**  
Mayo - Agosto



Este número ha sido auspiciado  
por el Consejo de Desarrollo Científico  
y Humanístico de LUZ y por el Fondo  
Nacional de Ciencia y Tecnología e Innovación



## Revista de Filosofía

Copyright © 1994 Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”  
Facultad de Humanidades y Educación - LUZ  
ISSN 0798-1171  
Depósito Legal pp. 197402ZU34

*Esta revista fue impresa en papel alcalino.*

*This publication was printed on acid-free paper that meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences-Permanence for Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.*

Edición e impresión: Ediciones Astro Data, S.A.  
Correo electrónico: edicionesastrodata@cantv.net  
Teléfonos: (0261) 7511905 - 7831345  
Maracaibo - Venezuela

**Contenido**

**I. Artículos**

MANUEL CUERVO SOLA

**Emancipación y vida: los límites políticos del umbral teórico biopolítico**

Emancipation and Life: Political Limits of the Theoretical Bio-Political Threshold

7

RAMÓN KURI CAMACHO

**Primado de la voluntad y el problema de la libertad**

Primacy of the Will and the Problem of Freedom

23

ALESSANDRO SERPE

**¿Cuál futuro para la paz y los derechos humanos?**

*Notas sobre la última filosofía del derecho de Norberto Bobbio*

What is the Future for Peace and Human Rights?

Notes on the Last Philosophy of Right by Norberto Bobbio

48

**II. Ensayo**

ALEJANDRO FIELBAUM

**La filosofía de la infancia de Walter Benjamin**

Walter Benjamin's Philosophy of Childhood

69

**III. Reseña Bibliográfica**

IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Edición y traducción de Francisco Ruiz Girela. Bibliografía seleccionada por Miguel Ángel Manzano. Glosarios preparados por Irene Bernabé Blanco. Editorial Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, Córdoba, 2008. (Luis Vivanco)

83



# **I. Artículos**



## **Emancipación y vida: los límites políticos del umbral teórico biopolítico**

### Emancipation and Life: Political Limits of the Theoretical Bio-Political Threshold

*Manuel Cuervo Sola*  
*INCIHUSA – CCT Mendoza*  
*Argentina*

#### **Resumen**

El presente trabajo se propone reflexionar sobre las potencialidades heurísticas y políticas de las categorías teóricas centrales con las que Michel Foucault y Roberto Espósito han abordado el problema de la producción de subjetividad en las sociedades postindustriales. Tomando como punto de partida la constatación de una creciente normalización de las formas de vida contemporáneas, estos autores han desarrollado un conjunto de herramientas teóricas que permiten delimitar y aprehender este fenómeno como momento biopolítico del poder. La pregunta que guía esta indagación se articula en torno al grado de fecundidad que muestran estas categorías teóricas para pensar y orientar una práctica política en sentido emancipatorio.

**Palabras clave:** Biopolítica, vida, emancipación, subjetividad.

#### **Abstract**

This work reflects on the heuristic and political potential of Michel Foucault's and Roberto Esposito's central theoretical categories regarding subjectivity production in postindustrial societies. After verifying an increasing standardization of contemporary ways of life as a starting point, these authors have developed a set of theoretical tools to define and apprehend this phenomenon as a bio-political moment of power. The leading

question of this research is about the fruitfulness of these theoretical categories for thinking and directing political practice of an emancipatory nature.

**Key words:** Biopolitics, life, emancipation, subjectivity.

## Introducción

En el presente trabajo nos proponemos preguntarnos sobre las potencialidades teóricas y políticas de las herramientas categoriales elaboradas por las perspectivas biopolíticas. Con ese horizonte, nuestro trabajo se ha circunscrito al abordaje de algunas obras de Michel Foucault y de Roberto Espósito que presentan el problema de la sujeción de las subjetividades en las sociedades contemporáneas desde una perspectiva biopolítica. El trabajo se estructura en tres partes. En la primera, presentamos en forma sucinta la conceptualización que Foucault realiza sobre las diversas tecnologías de poder que se despliegan y articulan en las sociedades contemporáneas. En este sentido describimos brevemente el modo en que según el autor se va transformando el poder a lo largo de la modernidad para dar origen a un tipo de sociedad en la cual el poder habría cubierto bajo su influjo toda la superficie de la vida. Se trata, según Foucault, de una *sociedad de control* en la cual la vida humana se encuentra íntegramente sujeta, como resultado de la yuxtaposición y complementación de tres formas diversas de poder: el poder soberano, el poder disciplinario y el biopoder. Intentamos entonces en esta primera parte clarificar el significado político de cada uno de estos conceptos.

En la segunda parte, nos hemos propuesto preguntar, en el interior mismo de la propuesta teórica biopolítica, acerca de los puntos de fuga que permitirían abrir una brecha para la emergencia de formas de vida no sujetadas por el poder. Con esta finalidad abordamos los aportes teóricos realizados por Roberto Espósito, intentando especificar la noción de vida humana que este autor postula y el modo en que se entamaría en ella el poder. Para ello, seguimos fundamentalmente su obra *Bios*<sup>1</sup>, y nos detenemos específicamente en el procedimiento de inversión conceptual llevada a cabo por el autor sobre los tópicos centrales en los que se fundó -según su perspectiva- el poder del nazismo.

1 ESPÓSITO, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

Finalmente, realizamos una breve reflexión en torno a la pregunta que guía nuestro trabajo, a fin de identificar las potencialidades políticas de estas perspectivas y, al mismo tiempo, las particularidades de la vida social contemporánea que el lente teórico biopolítico permite aprehender.

### **Michel Foucault: sociedades de control**

Tal vez los motivos de indagación foucaultiana sobre las formas mediante las cuales el poder se fue entramando en la vida no estuvieron tan vinculados al horror experimentado frente a las atrocidades cometidas por el nazismo. Tal vez fue más bien la sospecha de que la vida de los hombres de su tiempo, henchida de vitalidad biológica por la disponibilidad extraordinaria de recursos de las sociedades posindustriales, se encontraba sin embargo atrapada por una opacidad satisfecha que cancelaba las posibilidades de apertura de esa misma vida. Quizás fue esta constatación, la triste certidumbre de que una sombra densa comenzaba a tejer su trama sobre la vida humana para darle una forma definitiva, lo que llevó a Foucault a interrogarse sobre los dispositivos de normalización disciplinarios y biopolíticos. Tal vez por ello su minucioso desmenuzamiento de la historia, su trabajo de archivista memorable, nunca se detuvo seriamente en el nazismo, y se orientó centralmente a rastrear los procesos de emergencia y posterior generalización de ciertos dispositivos de poder a lo largo de la modernidad. Por ese camino indirecto intentaba quizás alertarnos sobre la preexistencia y probable sobrevivencia de los dispositivos y lógicas de dominación que articuló el nazismo.

La preocupación de Foucault por desentrañar las sociedades de control podría encontrar su filiación histórica en la actitud de una cierta tradición libertaria<sup>2</sup> que a lo largo de la modernidad se encargó de reflexionar críticamente sobre las diversas formas de opresión que se ciernen sobre la vida humana. Sin embargo, su pensamiento no transmite el optimismo que suele acompañar a los discursos libertarios. Por el contrario, el discurso foucaul-

2 Podrían contarse dentro de esta tradición libertaria diversas proposiciones teóricas que se expresaron en las tres corrientes políticas más relevantes de la modernidad: liberalismo, socialismo, y anarquismo. Sin embargo reconocemos que los estudios de Foucault encuentran una mayor afinidad con esta última.

tiano pareciera estar teñido por una tonalidad sombría. Como si la cadencia de su decir irradiara desde la tristeza de quien verifica un empobrecimiento insoslayable de la vida en sus formas contemporáneas y desde la desesperación de quien nos intuye finalmente atrapados. Algo así como si Foucault percibiera un mar de fondo insondable, un imprescriptible oleaje que retorna y renueva incansablemente el despliegue opresor de occidente sobre la arena blanda de la vida humana.

Tomando como punto de partida estas sensaciones que nos despierta el texto foucaultiano, nos proponemos abordar el problema de las sociedades de control.

Una de las tópicos centrales de la obra de Foucault se inscribe en la indagación del proceso histórico por el cual el poder soberano, surgido de una sociedad feudal en tránsito al capitalismo, se fue articulando lentamente con tecnologías disciplinarias primero, y con tecnologías biopolíticas después, generando la gubernamentalización del Estado y, de manera contigua, la emergencia de una sociedad de control. Fue con la instauración de este tipo de sociedad, a partir de la expansión demográfica e industrial que tiene lugar durante el siglo XIX, que el poder tomó a su cargo la vida en general. En este proceso se fue tejiendo un entramado normalizador que atrapó a la vida humana, a través de dispositivos de disciplinamiento y regulación, en una lógica reproductiva orientada hacia la obtención una biomasa indiferenciada. Tal como lo afirmara Michel Foucault, “el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida, [...] llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al doble juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y las tecnologías de regulación, por la otra”<sup>3</sup>.

Veamos en forma sucinta la especificidad que Foucault reconoce en las técnicas sobre las que se asienta este poder sobre la vida:

“todo sucedió como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiera demostrado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización a la vez. De manera que muchas cosas escapaban a la vieja mecánica del po-

3 FOUCAULT, Michel *Defender la sociedad*. CFE, Buenos Aires, 2010. p. 229.

der de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel de detalle y en el de la masa. Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina [...] Y a continuación, a fines del siglo XVII, tenemos una segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas”<sup>4</sup>

La forma de sujeción abierta con las técnicas disciplinarias, a partir de los siglos XVII y XVIII en el surgimiento de la cárcel, la escuela, el hospital o el taller, consiste en procesos de individuación de la vida humana, de identificación del cuerpo, de reglamentación de su comportamiento. Se trata de disciplinar los cuerpos, hacerlos dóciles, disponerlos en los lugares precisos, para extraer de ellos su energía, su vitalidad. Sin embargo, bajo el influjo exclusivo de estas formas de sujeción, aún parecieran persistir resquicios para la libertad humana. El poder, articulado a la lógica administrativa del disciplinamiento, aún no alcanzaría a cubrir completamente la superficie de la vida, limitando su injerencia a la disposición física sobre los cuerpos.

Será recién en el siglo XIX con el acoplamiento de las disciplinas a las técnicas de regulación biopolíticas, y con su posterior generalización durante el siglo XX, que la trama del poder se perfecciona, cerrándose con imperceptible violencia sobre la totalidad de la vida. La sujeción no se limita ya al disciplinamiento de los cuerpos por medio de coacciones físicas, sino que, haciéndose más sutil, interviene en la producción misma de una subjetividad y una forma de vida.

Si tomamos las prácticas agrícolas como ejemplo para pensar esta distinción foucaultiana entre las diversas técnicas de poder, podríamos decir que las técnicas disciplinarias se preocupan por la ubicación de los ejemplares en el territorio y por la uniformación de los mismos a través de sistemas de conducción y poda. Es decir, la disciplina busca intervenir *sobre* la vida para adecuarla a lógicas productivas. Mientras que por otro lado, las técnicas biopolíticas estarían representadas en el ejemplo agrícola por los desarrollos y mejoramientos genéticos; se trataría entonces de intervenir *en y desde* la vida, de intervenir para generar esa vida. La biopolítica pone en

4 Ibidem. p. 226.

juego la capacidad de producir, de fabricar una vida cuya forma sea definitivamente adecuada al crecimiento de su productividad.

El acoplamiento de estas dos lógicas con el poder soberano, tal como afirmamos anteriormente, abrirá paso a las sociedades de control contemporáneas en las cuales se logrará un acrecentamiento de las posibilidades biológicas de reproducción de la vida por medio de una limitación en las posibilidades de variación y cambio de esa misma vida.

Ahora bien, para Foucault hay una diferencia entre la naturaleza del poder soberano y la del biopoder. El atributo principal del primero consiste en el derecho de hacer morir o dejar vivir; esto es, el poder del soberano encuentra su fundamento en la facultad de matar a los súbditos que no se ajustan a sus disposiciones. Allí radica su capacidad para ser obedecido. Por el contrario, el biopoder estriba más bien en la posibilidad de hacer vivir y dejar morir; es decir en la facultad de disponer una serie de regulaciones por las cuales se mejoran las condiciones de reproducción biológica de la vida, sin intervenir de manera directa en la muerte de los individuos: en este caso, la muerte no se produce por una decisión del poder, sino en un lugar que escapa a su jurisdicción. Por esta razón, el acoplamiento entre estos dos modos diversos de poder no se producirá de manera lineal, como una armonización sencilla de dos engranajes, sino que el biopoder complementará el poder soberano atravesándolo y modificándolo en todas sus instancias.

La pregunta que surge aquí entonces es ¿cómo se transforma el poder soberano para continuar existiendo cuando las lógicas disciplinarias y biopolíticas dominan la escena? ¿Cómo se ejerce el poder soberano, cuya especificidad activa radica en su capacidad de hacer morir, en una sociedad de control cuya trama tiene como destino hacer vivir?

En este punto es donde Foucault formula la cuestión del racismo de Estado. Según Foucault la forma del discurso racista, utilizada históricamente con el fin de oponerse al Estado<sup>5</sup>, es apropiada a partir del siglo XIX

5 Foucault desarrolla una detallada genealogía del discurso de la guerra de razas a través de la historia europea en su Curso del Collège de France de 1975-1976, mostrándonos cómo fue utilizado originariamente por los sajones para oponerse a la monarquía instaurada por la ocupación normanda de Inglaterra luego de la batalla de Hastings en 1066. Cfr. FOUCAULT, Michel *Defender la sociedad*. CFE, Buenos Aires, 2010. pp. 67 y ss.

por la misma autoridad estatal para la puesta en acto del poder soberano. El racismo constituye el suplemento discursivo que permite justificar la injerencia del derecho soberano de matar al interior de una formación social dominada por la lógica del biopoder. A través de este discurso se introduce una cesura al interior de la población, esa masa de vida que el biopoder protege y asegura, por la cual resulta posible la acción mortífera del derecho soberano. Bajo el influjo del racismo de Estado, afirma Foucault entonces,

“los enemigos que interesa suprimir no son los adversarios en el sentido político del término [forma típica de intervención del poder soberano clásico, sino que] son los peligros externos o internos, con respecto a la población y para la población. En otras palabras, la muerte, el imperativo de muerte, sólo es admisible en el sistema del biopoder si no tiende a la victoria sobre los adversarios políticos sino a la eliminación del peligro biológico y al fortalecimiento, directamente ligado a esa eliminación, de la especie misma o la raza. [...] En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo. [...] Si el poder de normalización [biopoder] quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, es preciso que pase por el racismo”<sup>6</sup>.

El racismo, entonces, posibilita que la muerte de aquellos que han sido definidos como “otros” dentro de una formación social aparezca significando “el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o población, en tanto elemento de una pluralidad unitaria y viviente”<sup>7</sup>. Por el influjo del racismo la producción de muerte es convertida en la afirmación de aquella porción de vida de la población que vale la pena conservar y expandir, haciéndose compatible la intervención soberana con la lógica de funcionamiento del biopoder.

El régimen nazi constituye para Foucault un ejemplo cabal de la imbricación por medio del racismo entre el derecho soberano de dar muerte y el biopoder.

6 *Ibidem.* p. 231.

7 *Ibidem.* p. 233.

“el Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos. En los nazis se produjo la coincidencia de un biopoder generalizado con una dictadura a la vez absoluta y retransmitida a través de todo el cuerpo social por la enorme multiplicación del derecho de matar y la exposición a la muerte”<sup>8</sup>.

El racismo será entonces un discurso necesario cada vez que, en el espacio abierto por la conflictividad social, aparezca la posibilidad de dirimir el enfrentamiento bajo la forma de una guerra a muerte con el adversario. Por esta razón para Foucault el íntimo entramado entre derecho de matar y biopoder no es una nota exclusiva del nazismo, sino que emerge desde la profundidad de las sociedades contemporáneas, aún aquellas edificadas presuntamente a partir de los principios del socialismo. Según el autor, el racismo, adoptando configuraciones diversas, tomará un lugar central en la escena política contemporánea.

Ahora bien, si el racismo de Estado adquiere ese lugar preponderante en el espacio político de las sociedades contemporáneas cuando se pone en juego la producción de muerte ¿por qué razón Foucault dedica tan sólo una clase del seminario de 1976 al problema del racismo de Estado? O mejor aún ¿por qué razón no profundizó el tema del racismo en sus investigaciones posteriores? No pretendemos encontrar aquí alguna respuesta a estas preguntas<sup>9</sup>. Preferimos simplemente limitarnos a señalar que a partir del seminario del Collège de France de 1978-1979<sup>10</sup> Foucault realiza un traslado de su centro de atención hacia problemáticas no vinculadas directamente con el racismo. En efecto, sus indagaciones se focalizarán en las formas de operación del poder en la sociedad de control y en las derivaciones que es-

8 Ibidem. pp. 234-235.

9 A la pregunta por las razones que podrían haber llevado a Foucault en sus cursos inmediatamente posteriores a centrar su reflexión en el problema del biopoder y la biopolítica, dejando en un lugar menos relevante al asunto del poder de soberanía, podemos responder por el momento de manera hipotética. Arriesgamos como hipótesis de lectura lo siguiente: es probable que Foucault haya percibido una vía muerta, o al menos de relevancia menor, en la indagación sobre el racismo, a partir de la centralidad que las lógicas neoliberales comienzan a adquirir en la estructuración de las formaciones sociales a partir de los años '70. El poder soberano pareciera ceder ante estas lógicas, al tiempo que se iría imponiendo paulatinamente el mercado como el eje central de poder: y el mercado no mata, simplemente deja morir aquello que no se adapta a sus lógicas de valorización.

10 FOUCAULT, Michel, *El nacimiento de la biopolítica*. CFE, Buenos Aires, 2007.

tas tienen en la producción de una forma de vida, de una subjetividad humana, adaptada a las necesidades productivas. Los estudios posteriores sobre la gubernamentalidad y sobre la subjetividad se orientan entonces a esclarecer los modos por los cuales el poder va anudando la vida, fabricando una forma de vida sujeta, que daría cuenta de la actitud impasible con que los sujetos aceptan las diversas formas explícitas e implícitas de opresión sobre la vida propia y la de los otros.

Hasta aquí llegaremos con la exposición sobre algunas de las categorías centrales con las que Foucault aborda el problema de las sociedades de control. Podríamos afirmar, a modo de balance parcial, que el autor nos provee de un conjunto de herramientas teóricas y metodológicas potentes y precisas para desentrañar una faceta relevante de las situaciones de opresión contemporáneas: las diversas lógicas de poder que se articulan en las sociedades contemporáneas para la producción de una forma de vida sujeta.

Sin embargo, la pregunta sobre las formas o lugares desde donde podrían pensarse prácticas políticas que logren desarticular la trama del poder aún permanece abierta. ¿En qué resquicio será posible volver a ejercer, a experimentar, alguna forma de vida emancipada?

### **Roberto Espósito: el poder de la vida frente al biopoder**

En el presente apartado nos proponemos exponer en forma sucinta algunas categorías del pensamiento de Roberto Espósito con el objeto de delimitar la noción de vida que su elaboración teórica alberga. Si el objetivo del poder es la vida ¿es posible pensar esa vida sin la trama del poder cubriéndola?, ¿cómo sería esa vida?, ¿cuál sería su modo de ser?, ¿tendría algún tipo de forma? Creemos que la limitación que encontramos en el pensamiento de Foucault para pensar las posibilidades de una experiencia de vida emancipada se encuentra en una insuficiente explicitación del concepto de vida. Por el contrario, el pensamiento de Espósito, abandonando en este punto la exquisita precaución foucaultiana, construye una perspectiva de la que emergen algunas notas que podrían perfilar una conceptualización explícita sobre la vida. Seguiremos fundamentalmente los aportes realizados por este autor en su obra *Bios*<sup>11</sup>.

11 ESPÓSITO, Roberto, *Op. Cit.* Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

Espósito intenta pensar en torno a las posibilidades de modificar la trama del poder en un sentido positivo para la vida. Su pensamiento asume el desafío de preguntarse por los criterios que podrían transformar la *política sobre la vida* que domina las sociedades contemporáneas en una *política de la vida*. Con esta pregunta como guía, y tomando el régimen nazi como expresión acabada de una *política sobre la vida*, el autor realiza un análisis de los conceptos centrales del nazismo. Espósito sostiene que la política nazi se articuló sobre tres dispositivos biopolíticos para ejercer su poder sobre la vida: el *doble cierre del cuerpo*, la *supresión anticipada del nacimiento* y la *normativización de la vida*. En la inversión de estos tres dispositivos por medio de los conceptos de *carne*, *nacimiento* y *norma de vida*, el autor construye criterios para pensar una *política de la vida* que habilite una ruptura en las sociedades de control. Se trata de una operación conceptual por medio de la cual Espósito se propone hacer retornar a una condición de abierto, como condición originaria de lo vivo, aquello que el nazismo, y el biopoder en general, han pretendido cerrar. Veamos en detalle estas operaciones<sup>12</sup>.

El *doble cierre del cuerpo* es el procedimiento por el cual el nazismo efectúa un doble encadenamiento de la vida: del sujeto a su propio cuerpo y de ese cuerpo al de la comunidad étnica del pueblo alemán. La noción de cuerpo del nazismo implica para Espósito un redoblamiento de la vida. Un redoblamiento por el cual, cerrándose sobre sí misma, la vida se mantiene en una oposición tajante entre cuerpo y mundo. Se trataría de un cuerpo cerrado (individual o colectivo), portador de una identidad interior acabada, un *sí mismo*, que se opone a todo *otro*. Un cuerpo cerrado que para conservarse en su autoidentidad (inerte y controlada) intenta reducir todo afuera a *res extensa*, a materia inerte y controlada.

Para volver a abrir aquello que el *cuerpo* ha cerrado Espósito recupera los aportes realizados por Merleau Ponty en torno al concepto de *carne*. La *carne* en el filósofo francés no remite a lo interior del cuerpo, a aquello que está por dentro, sino que la *carne* es la carne del mundo.

12 Seguimos aquí en parte el análisis que realizamos en un trabajo intitulado “Nazismo, neoliberalismo y experiencia. Preguntas sobre *La cuestión humana*”, presentado oportunamente en las “Primeras jornadas: El nazismo en los diversos saberes” que fueran organizadas en la Universidad Nacional de Rosario en setiembre de 2011.

“Ella es el desdoblamiento del cuerpo de todos y de cada cual en hojas irreductibles a la identidad de una figura unitaria [...] la inserción del mundo entre las 2 hojas de mi cuerpo, la inserción de mi cuerpo entre las dos hojas de toda cosa y del mundo”<sup>13</sup>.

Es decir que para Espósito, frente a la incorporación del biopoder que tiende a unificar la pluralidad propia de la vida, sería preciso recuperar la noción carne, una encarnación por medio de la cual una identidad inicial se desdobra, se altera, se torna abierta a lo otro, constituida por lo otro. Empezamos a vislumbrar aquí los primeros rastros de aquellas características que Espósito pareciera encontrar en la noción de vida. Pero no nos detengamos aún en ese punto y avancemos en las restantes operaciones con las que intenta invertir los dispositivos del nazismo.

El *nacimiento*. Cuando Espósito reflexiona en torno al nacimiento, acompañándose fundamentalmente por los aportes realizados por Gilbert Simondon, plantea nuevamente la cuestión de la identidad. La *supresión anticipada del nacimiento* consistiría fundamentalmente en el establecimiento de un corte en el tejido de lo vivo a partir de una identidad previa que homologa lo político-nacional con lo biológico-racial. En nombre de esta identidad aquello que allí emerge en el momento mismo del nacimiento es identificado y reducido a mera vida: ya sea como elemento del cuerpo de la nación-raza (siendo la nación-raza aquello que realmente está vivo, y lo incorporado aquello que tiene vida sólo en virtud de esa incorporación); ya sea como excedente biológico que hay que eliminar, como mera vida en trance de muerte.

Frente a esto Espósito plantea que el nacimiento es aquel proceso por el cual a toda identidad le es revelado su propio vacío originario. Justamente, porque el nacimiento es el recuerdo imborrable del abismo que persiste en el fondo de toda identidad, el nazismo precisó desplegar un dispositivo biopolítico específico sobre él. Sin clausurar esa apertura primigenia de la vida, la identidad de la nación-raza resultaba radicalmente problematizada en cada parto.

Pero la fractura de la identidad no queda circunscrita a ese “romper fuentes” primero del nacimiento por el cual *el uno se hace dos*. El vivir mismo es para Espósito un permanente nacimiento relativo que pone en cuestión toda identidad. Vivir es un reorganizarse permanente de la vida bajo di-

13 ESPÓSITO, Roberto, *Op. Cit.* p. 259.

versas formas para poder seguir viviendo. En este sentido, el autor afirma que “para la vida, la única manera de aplazar la muerte no es conservarse como tal [...] sino renacer constantemente de maneras diversas”<sup>14</sup>. Por esta razón toda identidad estable resulta siempre problematizada por el hacerse de la vida, y por ello mismo, la pretensión de reducir la vida a una identidad predeterminada se convierte siempre en el intento tanático de acerrojar aquello que no es más que un devenir abierto.

Esto último podría articularse con lo que Espósito entiende por *norma de vida*, la tercera operación con la que invierte los dispositivos del nazismo. Sobre este punto Espósito afirma:

“plenamente normal no es quien está en correspondencia con un prototipo prefijado, sino el individuo que conserva intacto su propio poder normativo, esto es, la capacidad de crear continuamente nuevas normas [...] la normalidad biológica no consiste en la capacidad de impedir variaciones, o incluso enfermedades, del organismo, sino en integrarlas dentro de una trama normativa distinta”<sup>15</sup>.

Se trataría entonces de invertir la relación entre los términos. Ya no una normativización que ciña la vida a una regulación predeterminada, sino una vitalización de la norma por medio de la cual la vida adquiera el lugar preponderante de la relación.

Llegados a este punto debemos decir que según Espósito la opción para salir de la trama que el poder ha tejido, el modo de construir una *política de la vida*, se juega en la posibilidad de realizar un corrimiento hacia el suelo que las categorías de *carne*, *nacimiento* y *norma de vida* parecieran abrir. Ese territorio no es otro que el de la noción de vida humana que el autor nos está sugiriendo.

Para Espósito una vida es siempre una pluralidad singular. La característica distintiva de la vida está en su vacío constitutivo y en su apertura originaria. Es decir, la singularidad de una vida radica en su condición de abierta al afuera que la atraviesa y la constituye de manera única e irrepetible. Justamente, es su mismo ser entre otras singularidades, entre otras vidas, aquello que la hace ser plural, a la vez que singular. Sin embargo esta

14 ESPÓSITO, Roberto, *Op. Cit.* p. 291.

15 ESPÓSITO, Roberto, *Op. Cit.* pp. 306-307.

singularidad de una vida no debe pensarse como individualidad. Del mismo modo que la pluralidad que emerge de su relación constitutiva con otras vidas singulares no debe interpretarse como un colectivo. En cualquiera de los dos casos, ya se trate de pensar la vida como individuo o como colectivo, la modalidad singular y plural de la existencia quedaría anulada por el abismo que separa a los individuos entre sí o por su fusión en un único sujeto cerrado.<sup>16</sup> Por esta razón, para Espósito, el carácter “de vivo” de la vida se juega en su permanecer abierta, expuesta a esa íntima alteridad que la hace no idéntica a sí, siempre siendo otra. Sólo la muerte biológica podría ser siempre igual a sí misma, en eso que Jean Luc Nancy denomina *la identidad continua de los átomos*<sup>17</sup>.

Por esa razón, para Espósito toda empresa humana montada sobre una noción de identidad acabada que intente la realización fantasmática de esa identidad, deriva en un proyecto tanático y totalitario de negación de la vida. Cada vez que se ha intentado cerrar la vida social en “una comunidad colmada de la propia esencia colectiva, las consecuencias han sido destructivas: primeramente frente a los enemigos externos, o internos, contra los cuales tal comunidad se ha instituido, y finalmente también frente a sí misma”<sup>18</sup>. El proceso de reducción de la vida humana a cualquier forma de identidad preestablecida concluye de algún modo en aquella identidad continua de los átomos de la que nos habla Nancy.

Practicar una política afirmativa de la vida desde esta perspectiva teórica entonces, implicaría resistir las pretensiones de normalización y jerarquización del orden vigente a través de la puesta en acto de esa pura potencia de cambio que es la vida, una permanente apertura de sus inacabables posibilidades de variación.

16 ESPÓSITO, Roberto, “Nihilismo y comunidad” en *Nihilismo y política. Con textos de Jean Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Tabues*. Manantial, Buenos Aires, 2008. p. 42.

17 NANCY, Jean Luc, *La comunidad desobrada*. Madrid, Arena, 2001. p. 30.

18 ESPÓSITO, Roberto, “Nihilismo y comunidad” en *Nihilismo y política. Con textos de Jean Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Tabues*. Manantial, Buenos Aires, 2008. pp. 42-43.

## **Conclusión**

Hemos recorrido en forma sucinta algunos de los argumentos contruidos por Michel Foucault para abordar los fenómenos de expansión de dispositivos de regulación y control en las formaciones sociales contemporáneas. En este punto destacamos cómo –según Foucault– las tecnologías disciplinarias y biopolíticas adquirieron un lugar central en las sociedades industriales a partir del siglo XIX, transformando en todas sus instancias el antiguo poder de soberanía y constituyendo lo que posteriormente denominará sociedades de control.

Destacamos también en este apartado el carácter desesperanzado que percibimos en el decir foucaultiano, señalando la dificultad para encontrar en las obras trabajadas una propuesta emancipatoria para las sociedades de control. Con el objeto de resolver esta dificultad abordamos en la segunda parte de nuestro trabajo la propuesta teórica de Roberto Espósito. Nos detuvimos específicamente en la tentativa de inversión conceptual de los tópicos centrales de la biopolítica nazi, para pensar en una biopolítica afirmativa de la vida. Aquí concluimos que para pensar el despliegue de una acción política emancipatoria desde los parámetros teóricos biopolíticos había que poner en juego una particular noción de vida, como devenir, cambio y variación. Ahora bien, llegados a este punto no podemos evitar preguntarnos por la forma que podría adoptar un tipo tan particular de acción política. ¿Cómo sería –según esta perspectiva teórica– una política de la vida? ¿Qué características tendría un acontecimiento político en el que se exprese esa política?

A partir de lo que expuesto en los apartados anteriores parecería no ser posible responder estas preguntas pensando en los términos políticos tradicionales, es decir, suponiendo una organización política que articula a un colectivo humano en torno a valores, proyectos, objetivos y estrategias comunes. Por el contrario, la propuesta teórica de Espósito invitaría a prácticas políticas excéntricas, circunscritas a intervenciones puntuales, a acciones tácticas de nivel micropolítico orientadas a desgarrar el cemento institucional que fija los sentidos e identidades en una determinada formación social. No se trataría, desde este paradigma teórico, de construir un proyecto político de transformación del sistema político institucional que regula la vida social. En todo caso, si una transformación así ocurriera, le vendría por añadidura: no como el resultado pretendido de una intervención política

afirmativa de la vida, sino como una mera adaptación del sistema institucional a los desafíos que esa acción política puntual le impone. Pero, insistimos en este punto, aquí no está puesto el foco central de la política en el despliegue de acciones orientadas de manera directa a la reforma total o parcial de las instituciones vigentes. Desde esta perspectiva, una política emancipatoria no tiene un programa: se circunscribe a tácticas puntuales orientadas a hacer saltar en alguno de sus puntos la trama que el biopoder extiende sobre el cuerpo de la vida. De lo que se trataría entonces sería de abrir paso a prácticas que pongan en juego la experiencia de la infinita variabilidad de la vida.

Llegados a este punto, podemos afirmar que no son las aberraciones clásicas de las sociedades humanas, tales como la pobreza, la explotación y la guerra, aquellos fenómenos que resultan mejor esclarecidos por el arsenal teórico de la biopolítica. No es allí donde radica su potencia diferencial. En todo caso, este tipo de injusticias no son novedad en la historia humana y existe una larga tradición teórico política que con éxito diverso las ha enfrentado. El drama contemporáneo que esta perspectiva teórica nos ayuda a desentrañar es el de la aparente satisfacción con que millones de vidas, que han logrado insertarse de algún modo en los circuitos productivos de la economía global, parecieran aceptar la forma de vida propuesta por la sociedad postindustrial. Una forma de vida conservadora, individualista, que empobrece la experiencia poniendo toda la libertad y creatividad humanas en función productiva. A cambio: una vida segura, un comfortable discurrir biológico entre la austera cama y el mismo living; el encierro de una subjetividad en su sola satisfacción biológica; el entierro de una vida en su básica identidad atómica. En esta transacción, los nuevos días, son siempre ya viejos conocidos; sólo nos resta sonreír mansamente y esperar el click: la fotografía está tomada.

Allí apunta el grito foucaultiano que se escucha tras su erudición histórica: el *hacer vivir*, el cómo de la vida. Son los modos por los cuales los dispositivos del biopoder crean una subjetividad dócil y resignada, lo que constituye el problema del pensar biopolítico. Pero para pensar los dramas de la pobreza, los exterminios, las guerras, no necesitamos pensar en el *hacer vivir* del biopoder: nos alcanza con los vetustos *hacer morir* soberano y *dejar morir* mercantil. Contra ello son otras las armas teóricas y prácticas que tenemos a la mano. Compartimos con Espósito la noción de que la vida

es un momento indiscernible de la carne del mundo, la aspiración de renacer para ser siempre otra, una normatividad eternamente recomenzada. Sin embargo, creemos que una parte relevante de sus posibilidades de expresión actuales se juega en la puesta en práctica de proyectos políticos que, sin olvidar ese cómo de la vida que nos señala Foucault, sepan recuperar los legados teóricos y prácticos de esa larga tradición democrática que a lo largo de la modernidad ha enfrentado el *hacer morir* y el *dejar morir* de las soberanías mercantiles imperiales.

## Primado de la voluntad y el problema de la libertad

### Primacy of the Will and the Problem of Freedom

*Ramón Kuri Camacho*  
*Universidad Veracruzana*  
*Veracruz - México*

#### Resumen

Este trabajo inicia su meditación teniendo como punto de partida la enseñanza de la Biblia sobre la naturaleza misma del hombre, su influjo sobre el enigma de la libertad y de la cual el pensamiento de Kierkegaard se hace eco: sólo un Dios omnipotente puede crear un ser libre. Prosigue el estudio con las reflexiones metafísicas de san Agustín, san Anselmo, santo Tomás y Duns Scoto, interrogándose cuál son las raíces de esa libertad y cómo se relacionan con la voluntad y la inteligencia, que permiten dirigirse y elegir: la libre elección del bien y del mal (*libertas minor*) y la libertad dentro del bien (*libertas maior*).

**Palabras clave:** Voluntad, libertad, bien, mal, inteligencia, razón, omnipotencia, elección, amar, querer.

#### Abstract

This work begins with the Bible's teachings about the nature of man and its influence on the enigma of freedom echoed by Kierkegaard's thought that only an omnipotent God can create a free being. The study continues with the metaphysical reflections of St. Augustine, St. Anselmo, St. Thomas and Duns Scotus, asking what the roots of this freedom are and how they relate to will and intelligence, which permit directing oneself and choosing: the free choice of good and evil (*libertas minor*) and freedom within the good (*libertas maior*).

**Key words:** Will, freedom, good, evil, intelligence, reason, omnipotence, choice, to love, to want.

*“Que Dios pueda crear seres libres  
respecto de Él, es la cruz que la  
filosofía no puede llevar, pero en la cual  
está clavada”.*  
Kierkegaard<sup>1</sup>

## Introducción

Que este trabajo inicie su reflexión con una cita del *Diario* de Kierkegaard no es casualidad. El pensador danés estudia a fondo la compleja relación entre voluntad y libertad y el fundamento que la hace posible.

En efecto, el epígrafe citado formula nítidamente el estado de la cuestión: sólo un Dios omnipotente puede fundar la libertad del hombre, y ésta es la cruz que la filosofía no puede cargar, pero en la cual se encuentra clavada. Pues la filosofía para pensar tiene que ser libre, necesita independencia, más aún, según algunos pensadores, la filosofía es la libertad.

Y, sin embargo, lo más grande que se puede hacer por un ser, mucho más de lo que un hombre puede hacer por él, es hacerlo libre. Para ello se necesita justamente la omnipotencia. Esto parece extraño, porque la omnipotencia debería hacer dependiente. Pero si se concibe verdaderamente la omnipotencia, se verá que implica precisamente la determinación de poderse recobrar a sí misma en la manifestación de la omnipotencia, de tal suerte que por eso cabalmente la cosa creada puede ser (por la omnipotencia), independiente.

Y es que la potencia finita limita, la potencia infinita funda la libertad creada. Por eso nunca un hombre puede hacer a otro perfectamente libre. El que tiene el poder queda por eso mismo ligado y dirá siempre una falsa relación a aquel a quien quiere hacer libre. Además, en toda potencia finita (dotes naturales, talentos, etc.) hay un amor propio finito. Sólo la omnipotencia puede recobrase a sí misma mientras se da, siendo precisamente esa relación la que constituye la independencia de aquel que recibe. La omnipotencia de Dios es, pues, idéntica a su bondad. Porque la bondad consiste en *dar* completamente, pero de tal modo que, en el recobrase a sí misma de manera omnipotente, se hace independiente aquel que recibe. Toda potencia

1 KIERKEGAARD, *Diario*, II A 752, 1839. Madrid, Editorial Trotta, 2007.

finita hace dependientes. Sólo la omnipotencia hace independientes. Puede crear de la nada lo que tiene en sí consistencia, por el hecho de que la omnipotencia se recobra siempre a sí misma.

La omnipotencia no queda ligada por la relación a otra cosa, por no haber otra cosa a qué referirse. Ella puede dar sin perder absolutamente nada de su potencia, es decir, puede hacer independientes. En esto consiste el misterio: la omnipotencia no sólo es capaz de producir la cosa más importante de todas (la totalidad del mundo visible), sino también la cosa más frágil de todas (una naturaleza independiente respecto de la omnipotencia divina).

Por esto la omnipotencia, que con su poderosa mano puede tratar tan duramente el mundo, puede a la vez volverse tan ligera que lo que ha creado goce de independencia. No es más que una idea miserable y mundana de la dialéctica de la potencia pensar que ésta crece en proporción con la capacidad de dominar y de hacer dependientes. No, Sócrates comprendió mejor que el arte del poder es hacer a los hombres libres. En la relación de hombre a hombre esto no es posible (aunque siempre es necesario acentuar que esto es lo más grande); constituye un privilegio de la omnipotencia. Por esto, si el hombre gozase de la mínima consistencia frente a Dios (como pura “materia”), Dios no podría hacerlo libre. La creación de la nada expresa que la omnipotencia puede hacer a uno libre. Aquel a quien yo debo todo en absoluto, mientras conserva absolutamente todo su ser, me ha hecho precisamente independiente.

Ésta es, en suma, la reflexión de Kierkegaard sobre la libertad. En el plano óptico, de ente finito a ente finito, a más poder de A, más dependencia de B respecto de A. Pero en el plano ontológico, a más poder del Infinito más independencia del ente finito. Consecuentemente, la omnipotencia creadora nos hace totalmente independientes, o sea, libres. Pero nótese bien, Dios sólo puede darnos la mitad de la libertad. La otra mitad hemos de conseguirla nosotros. La creación me hace independiente. ¿Para qué? Para que yo pueda elegir y así llegar a ser de verdad y plenamente independiente y libre.

## **Libertad y voluntad**

De todos los casos que la historia del cristianismo pueda tener que considerar, el problema de la libertad sigue siendo el más abierto al reproche que se le hace de confundir el orden filosófico con el orden religioso. Sea cual sea el aspecto del ser humano que la tradición cristiana considere,

concluye siempre relacionándolo y sometándolo a Dios. Y, sin embargo, la naturaleza misma del hombre es un punto sobre el cual la Biblia tenía algo que enseñar a los filósofos. En el sexto día de la creación Dios se dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y señoree en los peces de la mar, en los pájaros del cielo, en los animales domésticos, en toda la tierra y en los reptiles que se arrastran por la tierra. Y Dios creó al hombre según su imagen; lo creó a imagen de Dios”<sup>2</sup>. Tres veces afirmada en unas pocas líneas, esa semejanza divina, inscrita en la esencia misma del hombre por el acto creador, rige la estructura íntima de su ser. No se trata de seguir los detalles infinitamente ramificados de su influencia, pero se puede cuando menos señalar qué transformaciones impone al problema de la libertad.

Para quien seguía sencillamente el texto del *Génesis*, la respuesta podía parecer fácil. La Biblia dice que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, en cuanto es sobre la tierra como el vicario del Creador. Dueño del mundo hecho por Él, Dios lo gobierna según su grado, pero ha entregado al hombre una parte de gobierno, de modo que ejercemos sobre las cosas un dominio análogo al de Dios mismo. El verdadero problema filosófico es saber por qué el hombre es capaz de reinar sobre el mundo y ejercer esa soberanía casi divina. Evidentemente, porque es libre, mientras que los demás seres no lo son. Pero ¿cuáles son las raíces de esa libertad? Éstas se encuentran en su inteligencia y su razón, que le permiten dirigirse y elegir, y por otra parte lo disponen al influjo de la virtud y la gracia divina. En lo sucesivo, la imagen divina será siempre colocada por los teólogos en lo que el hombre tiene de más eminente, es decir, ya en su inteligencia, ya en su libertad.

Prosiguiendo las reflexiones metafísicas de la Patrística, San Agustín, San Anselmo, San Bernardo o Descartes, Kierkegaard hace del libre albedrío humano la imagen por excelencia de Dios, pues siendo tal su naturaleza que no se le puede disminuir sin destruirlo, está en nosotros como una perfección inamisible, eterna en cierto modo, semejante a Dios, y, sin embargo, libre respecto a Él. La grandeza del hombre está en haber sido creado a imagen de Dios. Por su libertad manda a la naturaleza y usa de ella según sus necesidades; por su inteligencia la conoce, y en consecuencia la domina; pero al mismo tiempo el hombre sabe que no recibió de sí mismo su propia grandeza, y éste es el primer aspecto de su pequeñez. Si ignora su

2 *Génesis*, I, 26-27.

dignidad, se ignorará a sí mismo, si de ella toma conciencia sin darse cuenta que la recibió de uno más grande que él, se hundirá en la vanagloria.

Al recordar así la importancia de la libertad, Kierkegaard permanecía fiel a una antiquísima tradición filosófica; pero su manera de interpretarla era “nueva”, y la historia no comprendería cómo se efectuó la transición de la Edad Media a nuestro tiempo, a menos que se reservara un capítulo importante a esta cuestión.

Que el hombre es libre es una afirmación tan antigua como el hombre mismo. El cristianismo no ha inventado la idea de libertad y en caso de necesidad hasta negaría haberlo hecho. En el siglo II San Ireneo nos recuerda que si la Biblia juzgó necesario “manifestar” la libertad, ésta es, sin embargo, una ley tan antigua como la humanidad misma, que Dios promulgó revelándola: *veterem legem libertatis hominis manifestavit*.<sup>3</sup> La insistencia con que los Padres de la Iglesia subrayan la importancia de esta idea debe, sin embargo, atraer nuestra atención, así como la naturaleza muy especial de los términos con que lo han hecho.

Al crear al hombre, Dios le ha prescrito leyes, pero le ha dejado dueño de prescribirse la suya, en el sentido de que la ley divina no ejerce ninguna violencia sobre la voluntad del hombre. Dios ha creado al hombre dotado de un alma razonable y de una voluntad, es decir, con un poder de elegir análogo al de los ángeles, puesto que los hombres como los ángeles, son seres dotados de razón. Desde ese momento queda establecido que la libertad es una ausencia absoluta de sujeción, aun frente a la ley divina; pertenece al hombre por el solo hecho de que es razonable, y se expresa por el poder que su voluntad tiene de elegir: *liber, rationalis, potestas electionis* son términos que ya no se separarán en lo sucesivo<sup>4</sup>. Tampoco se separarán de la tesis central que los hizo aceptar a pensadores cristianos como Kierkegaard y les impuso, como si dijéramos, su empleo. Dios ha creado al hombre libre,

3 San Ireneo, *Contra herejes*, IV, 37. Madrid, B.A.C. 1986.

4 “Illud autem, quod ait: *Quoties volui coligere filios tuos et noluiti* (Mat. 23, 37) *veterem legem libertatis hominis manifestavit: quia liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo. Et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus. Posuit autem in homine potestatem electionis, quamadmodum et in angelis (etenim angeli rationales), uti hi quidem qui oboedissent, juste bonum sint possidentes: datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis*”. San Ireneo, *Contra herejes*, IV, 37. Madrid, B.A.C. 1986.

porque le deja la responsabilidad de su fin último. Es libre de elegir entre la vía que lleva a la felicidad y la que conduce a una miseria eterna; el hombre es un luchador que no debe contar sólo con sus propias fuerzas, pero debe contar con ellas; dueño de sí mismo, dotado de verdadera independencia (*το αυτεξουσιον*) colabora eficazmente en su destino<sup>5</sup>.

En cuanto la noción de libertad fue sometida al análisis reveló extrema complejidad. La filosofía de Aristóteles podía ayudar mucho para aclararla. Tal como las concibe, las naturalezas son principios internos de operación para los seres en quienes residen; todo ser natural manifiesta, pues, una verdadera espontaneidad, por lo menos en el sentido de que en él se halla el principio de sus actos. Determinada a un solo modo de obrar en los seres que no están dotados de raciocinio, la naturaleza adquiere cierta indeterminación en los animales, a los cuales sus sensaciones ponen en presencia de una pluralidad de objetos posibles; entonces da nacimiento a la *inclinación* o tendencia, entendida como la orientación o disposición de un agente con respecto al objeto de que es el fin o el término de su actuar. Esa indeterminación recibe en el hombre un acrecentamiento considerable por el hecho de que está dotado de un intelecto. Capaz, en cierto modo, de llegar a ser todas las cosas, por el conocimiento que de ellas tiene, el hombre encuentra a su disposición múltiples objetos, entre los cuales su voluntad debe elegir. El conocimiento en su expresión acabada es actividad contemplativa (*θεωρια*) y se realiza, por tanto, mediante una “*presencia*” del ser al sujeto cognoscente. Pero el ser con harta frecuencia se encuentra lejos del sujeto y distribuido a lo largo de aquella trayectoria temporal que es precisamente la existencia,<sup>6</sup> durante la cual se va formando poco a poco la estructura de la singularidad, es decir, la personalidad de cada uno. El conocimiento se encuentra así inscrito (al comienzo y en el medio y en cierto modo, también al término), en un complejo de tendencias o *apetitos*, inclinaciones y pasiones

5 El término estoico *αυτεξουσιον* fue pronto traducido por *liberum arbitrium*. Tertuliano, *De anima*, 21. Oxford University Press, 1972.

6 Vale la pena comparar esta frase (“el ser se encuentra lejos del sujeto distribuido a lo largo de la existencia”) con la reflexión de Heidegger en la Introducción de *El ser y el tiempo* referida a la existencia: “Sin duda el ‘ser ahí’ es ónticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano—nosotros mismos *somos* en cada caso él. A pesar de ello, o justo por ello, es ontológicamente lo más lejano”. Cfr. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1980.

que surcan el terreno en el cual actúa la voluntad libre de los individuos que constituyen los factores de su personalidad.

De modo que en él hay, primero, una voluntad espontánea del fin que le es natural: la felicidad; luego, una deliberación de la razón sobre los medios que debe emplear para alcanzar ese fin; por último, un acto de voluntad que elige uno de esos medios de preferencia a otros. La elección, *προαιρεσις*, *electio*, ocupa un lugar central en la moral de Aristóteles<sup>7</sup>. Por las elecciones que hacemos del bien y del mal nos calificamos moralmente. Esta elección cae dentro de lo voluntario (*το εκουσιον*), pero no es sino una parte, pues todo lo que es objeto de elección es voluntario, pero no inversamente. De modo que la elección es siempre un acto voluntario que se funda en una discusión racional.

Tal como Aristóteles la define, la noción misma de elección voluntaria implica la noción de razón. Sin embargo, no deja de ser verdad que si la voluntad no aparece en la serie de los seres sino en el momento en que la razón viene a aclarar el deseo, aquélla es esencialmente cierto *deseo*. La elección sería, pues, imposible sin el conocimiento, pero es ante todo el acto de un apetito que se fija en uno de sus objetos posibles. Ahora bien, el apetito no es en Aristóteles sino una expresión del dinamismo interno de la naturaleza. La intervención de la razón altera tan profundamente las condiciones en las cuales se ejerce ese dinamismo, que en cierto sentido puede oponerse la naturaleza a la voluntad, como lo que no elige se opone a lo que elige. Sin embargo, el ser humano también es un ser natural y su voluntad no es sino el aspecto particular que reviste el deseo natural en un ser de razón. De modo, pues, que así como antes de la elección de los medios está la voluntad del fin, así también, antes de esa voluntad, está la actualidad del ser humano. Aquí, como en otras partes, el acto primero es la raíz del acto segundo, el ser es la causa de la operación. La voluntad no es, pues, sino el órgano de la causalidad eficiente propia del hombre, y la elección voluntaria expresa ante todo la espontaneidad de una naturaleza que es el principio de sus propias operaciones.

Existe, por tanto, una inclinación natural o inconsciente (*appetitus naturalis*) por el que toda criatura tiende a lo que le es conveniente, prescin-

7 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b 4-1112 a 17. Madrid, Gredos, 1989.

diendo de cualquier conocimiento y que, por tanto, es común a toda la naturaleza y a toda forma y facultad; pero existe también una inclinación consciente (*appetitus elicitus: ορεξις διανοητική*)<sup>8</sup> que viene del conocimiento sensible o intelectual y que, cuando sigue a la deliberación de la razón, constituye la inclinación libre: *ορεξις βουλευτική*.<sup>9</sup> La inclinación es, por tanto, un principio intrínseco de movimiento que pertenece a la naturaleza, pero que encuentra su fundamento y la razón de su objeto y de su fin, en la forma y en el grado de ser al que pertenece.

Los Padres de la Iglesia y los filósofos de la Edad Media recogieron cuidadosamente la conclusión de este análisis. La idea que ellos se formaban de la naturaleza creada, la eficacia causal que le atribuían como participación del poder divino, hasta les invitaban a subrayar su importancia. Olvidar que el dinamismo de las causas segundas se convierte en los cristianos en un análogo de la fecundidad creadora, es hacer ininteligible la evolución del problema de la libertad en la Edad Media. Pensadores modernos a veces se sorprenden de ver a cristianos atribuir una eficacia real a las determinaciones del querer. Sin embargo, nada es más fácil de comprender, pues no sólo podían aceptar sin vacilación el resultado de los análisis de Aristóteles, sino que todo les invitaba a ir más lejos de él.

La teoría aristotélica de la elección, concebida como una decisión del querer consecutiva a una deliberación racional, estaba notablemente elaborada, pero la realidad es que Aristóteles no habla en ella ni de libertad ni de libre albedrío. Lo que hoy llamamos libertad psicológica está ciertamente presente en su pensamiento; cuando habla de *εκουσιον* (voluntario), en lo que piensa es en una acción que surge de las profundidades del ser mismo; pero la idea de libertad se desprende mal en análisis que, sin embargo, la implican.

En los pensadores cristianos, por el contrario (Padres de la Iglesia y filósofos medievales que habían prestado suma atención a estos análisis recogiendo sus conclusiones), la idea de libertad pasa inmediatamente al primer plano. La misma complejidad de la palabra griega *αυτεξουσιον*, traducida al latín como *liberum arbitrium*, les invitaba a preguntarse dónde se encuentra el elemento que hace la elección: *arbitrium* es al mismo tiempo una elección libre: *liberum*, en la aptitud del querer para determinarse por sí

8 Ibid. VI, 2, 11139 b 5.

9 Ibid. III, 5, 1113 a 10.

mismo desde adentro. Hasta pudiera decirse que si la gracia se desenvuelve tan a sus anchas en San Agustín, en cierta medida se debe a que el carácter incoercible del querer es evidente para él. ¿Para qué recordar que las elecciones de la voluntad vienen de ella, puesto que por definición ésta es un poder de ejercer su elección? Lo que en cambio importa destacar es que querer, es ser libre. San Agustín ve, pues, una atestación del *libre* albedrío en todos los textos de la Escritura, y ya sabemos que son innumerables, en que Dios nos prescribe o nos prohíbe hacer o querer tales o cuales actos. Por lo demás, ésta no es sólo una verdad religiosa, una pieza indispensable de la economía de la salvación: es una evidencia que la experiencia interna atestigua a cada rato. La voluntad es “dueña de sí misma”; siempre está “en su poder” querer o no querer; nada está “más inmediatamente a disposición de la voluntad como ella misma”. Éstas son otras tantas fórmulas que testifican la inseparabilidad natural del querer y de su acto; porque nace de ella y la expresa, el acto de la voluntad es siempre libre<sup>10</sup>.

Nos encontramos así en el origen de una de las nociones medievales más importantes: la del libre albedrío. Una voluntad es libre en muchos sentidos, pero lo es primero en que puede querer o no querer, ejercer su acto o no ejercerlo, y esta primera libertad le es esencial. Es lo que los filósofos cristianos expresan positivamente identificando el libre albedrío con la voluntad, o más bien con el acto de elegir que la voluntad ejerce; pues cuando ésta elige, quiere; si quiere, es ella la que quiere y lo mismo pudiera no querer.<sup>11</sup> El sentimiento muy vivo de la responsabilidad moral fijaba la atención de los cristianos en el hecho de que el sujeto que quiere es realmente la causa de sus actos, pues por eso mismo le son imputables. Esta preocupación moral los invitaba, pues, a colocar en la voluntad la raíz de una libertad que nada puede desarraigar, a menos de extirpar también la voluntad misma. Es lo que sin cesar expresan, ahora negativamente, oponiendo una a otra, como dos términos irreductiblemente antinómicos, *necesidad* y *voluntad*. La *libertad a necessitate*, o *libertad a coactione*, significa ante todo, para ellos, la impermeabilidad del querer a toda sujeción. Se puede obligar al hombre a hacer algo, pero nada puede obligarle a quererlo. O bien hay voluntad, y no hay violencia, o hay violencia y ya no puede haber libertad.

10 San Agustín, *De gratia et libero arbitrio*. Obras completas. Madrid, B.A.C. 1998.

11 Ídem.

Decir que el libre albedrío está “libre de sujeción” o es “libre de necesidad” es afirmar, ante todo, la espontaneidad natural de la voluntad, el vínculo indisoluble que une el acto de elegir a la eficacia causal del ser razonable que lo ejerce.

La importancia de la espontaneidad del querer, fuertemente afirmada en San Anselmo,<sup>12</sup> alcanza su expresión definitiva en Duns Scoto. Yendo aún más allá del dinamismo de Aristóteles, opone radicalmente el orden de las naturalezas (que es el de la necesidad), al orden de las voluntades (que es el de la libertad). Toda naturaleza es esencialmente determinada y principio de determinación. Toda voluntad es esencialmente indeterminada y principio de indeterminación. Pero esta indeterminación no significa señal de insuficiencia, sino la excelencia de una facultad que nada une a un acto determinado. Duns Scoto llega incluso a tratar a la razón misma como una naturaleza, al grado que toda determinación se carga en la cuenta del conocimiento y toda libertad va puesta del lado de la voluntad. La contingencia de la elección no se debe a los juicios racionales que proponen una alternativa de actos posibles, sino a la espontaneidad del querer por el que dicha alternativa queda apartada. La libertad, pues, se concentra en la indeterminación radical de la voluntad, cuyas decisiones imprevisibles surgen desde adentro, como de una fuente de determinaciones que nada determina.<sup>13</sup>

Claro que no todos los filósofos de la Edad Media confiaron en la sola voluntad para asegurar el libre ejercicio de la espontaneidad. Sin la deliberación racional, la voluntad podría degradarse al nivel de un apetito animal; privada del conocimiento intelectual, la voluntad no sería sino una inclinación natural necesariamente determinada. Y el ejemplo de los estoicos (sometidos a la más rigurosa determinación), probaba la importancia del problema y el peligro de una solución simplista. Boecio mostró muy bien que una espontaneidad pura se concilia sin trabajo con un determinismo absoluto y con la necesidad que de ello resulta. Si, para ser libres, nos contentamos con ser la fuente interna de donde manan las decisiones voluntarias, poco importa que esas decisiones estén tan rigurosamente fijadas de antemano por el destino como los acontecimientos exteriores. Mientras salen de

12 San Anselmo, *De libero arbitrii*, cap. II. Madrid, B. A.C. 1976.

13 *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, edición bilingüe. *Tratado del Primer Principio*. Versión del P. F. Alluntis, O. F. M. Madrid, B. A. C. 1960.

nosotros son nuestras, y somos libres. Es lo que llevó a Boecio a colocarse enteramente del lado opuesto, insistiendo sobre la importancia del elemento racional en el acto libre. No sólo no le basta la espontaneidad del querer (pues en esas condiciones también los animales serían libres), sino que coloca expresamente en la razón la raíz de la voluntad. Lo que hace que una elección sea libre es el conocimiento racional que la precede. Así, para Boecio, *arbitrium* ya no significa la opinión espontánea del querer, sino el libre movimiento de la razón.<sup>14</sup>

El intelectualismo de Boecio se distancia claramente del voluntarismo de Duns Scoto. Como acabamos de ver, la doctrina escotista de la libertad se aplica ante todo a probar que en ningún caso y en ningún sentido puede la razón ser la causa total del acto libre. Lo que Duns Scoto quiere decir es que, sentados los juicios diversos de la razón, ya definidos, pesados, criticados los términos de la alternativa, cuando llegamos al momento de elegir, y mientras la elección no ha sido efectuada, la voluntad permanece esencialmente indeterminada a querer esto antes que aquello. La libertad escotista de indiferencia no es, pues, sino una con la espontaneidad del querer, que sigue siendo el único elemento posible de contingencia ante las determinaciones de la razón. En pocas palabras: para Duns Scoto, varias determinaciones racionales contradictorias no hacen una libertad. Lo contrario ocurre con Boecio, para quien la opción del deseo no es sino ciega espontaneidad. Lo que la hace libre es la crítica racional que la juzga, compara las diversas opciones posibles y afirma que una es mejor que las otras. Si éste puede decir que sigue a Aristóteles es porque en efecto la voluntad, tal como el estagirita la concibe, no era un simple apetito posterior a un conocimiento, sino, gracias a ese conocimiento, un poder *ad utrumlibet*, es decir, capaz de ejercer una elección verdadera, una *προαιρεσις* o preferencia real.

Siguiendo la vía que va del apetito a la voluntad, llegamos a colocar la indeterminación del querer en el origen del libre albedrío; entrando con Boecio en la vía que pasa por el entendimiento, llegamos a colocar el libre albedrío en la indeterminación que los juicios racionales abren a la voluntad. Santo Tomás, equilibrando como siempre las tendencias opuestas, se esfuerza por conservar para el entendimiento y la voluntad el lugar que su

14 Boecio, *En el libro de interpretación. In libro de Interpretatione*. Madrid, B.A.C. 1964.

naturaleza les asigna en el acto libre. Se mantiene a igual distancia de lo que había sido el intelectualismo de Boecio y de lo que será el voluntarismo de Duns Scoto. Como Boecio, dirá que un acto del libre albedrío es un juicio libre, pero agregará por así decirlo, que es esencialmente un acto de voluntad que quiere, no de la razón que juzga. Como Duns Scoto, diría gustoso que el libre albedrío depende esencialmente de la voluntad, y hasta lo afirma, pero rechaza definirlo así sin poner en juego el juicio racional de la razón práctica, cuya conclusión es la elección voluntaria: materialmente, el libre albedrío es voluntario; formalmente, es racional.<sup>15</sup>

Como quiera que se lo entienda, el libre albedrío es un poder tan “nuestro”, tan completamente inamisible como la voluntad misma. Es tan imposible concebir a un hombre sin libre albedrío como a un hombre sin voluntad. Por eso, de San Agustín a Santo Tomás de Aquino y a Duns Scoto, todos los pensadores cristianos concuerdan en declarar que el libre albedrío sigue siendo, después del pecado original, lo que era *antes* de cometerlo. El propio Kierkegaard (y ya en tiempos modernos y bajo el influjo de la Reforma) no hace más que recordarlo, al llamar a la libertad “la cruz que la filosofía no puede llevar, pero en la cual está clavada”. Pues la “integralidad” y fuerza del querer aún en el estado de naturaleza caída en desgracia, no se pierde ni puede hacer perder al hombre. Que el libre albedrío sea el mismo antes de caer en desgracia, significa la imposibilidad de perderlo antes y después del pecado original. En efecto, la libertad sólo puede desaparecer con la voluntad, es decir, con el hombre mismo. Sólo que este carácter “físico” del libre albedrío lo despoja de toda calificación moral. Sin él no hay moralidad posible, pero su esencia no implica ningún elemento de moralidad. Puesto que la voluntad puede siempre elegir, puede elegir bien o mal, sin que la calidad buena o mala de su elección afecte en lo más mínimo la libertad de su acto. Toda elección, tomada en cuanto tal, es, pues, a la vez una indeterminación psicológica y una indiferencia moral. Y para la filosofía era imposible no tomar el mayor interés en la calificación moral del acto libre, y este segundo orden de consideraciones no dejaba de tener enormes repercusiones sobre la psicología de la libertad. Es “la cruz que la filosofía” no ha podido cargar, pero en la que se ha encontrado clavada desde sus orígenes griegos.

15 Santo Tomás, *Summa Theologica* I, 83, 3, ad 2. Madrid, B.A.C. 1947.

Y es que Dios (en el espíritu del epígrafe de Kierkegaard), al crear al hombre le ha prescrito leyes, pero le ha dejado dueño y libre de prescribirse la suya. Ello significa que la ley divina no ejerce ninguna violencia sobre la voluntad del hombre. El hombre es tan libre respecto de su creador, que es capaz de tener independencia y no depender política o socialmente de ninguna otra persona. Esta noción que consideramos eminentemente metafísica se convierte en una noción política y social, aunque claro, ésta no sea lo que interesa a Kierkegaard. Al pensador danés lo que fundamentalmente le importa, es la libertad que se expresa por el poder de una voluntad que tiene que elegir, y que precisamente es “la cruz que la filosofía no puede llevar, pero en la cual está clavada”. Pero la libertad como expresión político-social, es la consecuencia de un ser humano libre que invita a juzgar sus acciones por la relación de éstas con los demás. En adelante cada uno de nosotros deberá ubicar su lugar como ciudadano en la ciudad: las leyes existen, pesan en nosotros. Son las leyes que libremente nos damos: el problema está en acomodarnos de tal manera que lleguemos a no sentir su constricción. Añadamos que para los cristianos complicó mucho el problema de la libertad.

Pues también el cristiano se halla en un universo regido por leyes, sometido a la voluntad divina y más particularmente a las leyes divinas que rigen el estado de naturaleza caída en el pecado. San Pablo determinó en un texto célebre la multiplicidad de los estados de la libertad cristiana en relación con las diferentes leyes que la rigen.<sup>16</sup> Sometido al pecado, el hombre está libre de la justicia; sometido a la justicia, está libre del pecado. San Pablo pone, pues, en el primer plano una noción de libertad y de servidumbre análoga, en el orden sobrenatural, a la que define la condición del hombre libre y del esclavo en el orden social. Aun cuando es de naturaleza esencialmente religiosa, esta noción cristiana de la libertad no podía dejar de ejercer profunda influencia sobre el problema filosófico y moral del libre albedrío. Ora significa simplemente “libre albedrío”, ora quiere decir libertad por oposición a servidumbre, y como la servidumbre puede ser la del pecado o la de muerte, también podemos llamar libertad ya sea la santidad que nos libra del pecado, ya la resurrección que nos libra de la muerte. Por eso los doctores de la Edad Media, en su inquietud por clasificar esos diferentes sentidos, añadirán constantemente a la libertad psicológica propia del libre

16 *Romanos*, VI, 20-23.

albedrío (*libertas a necessitate*), otras dos libertades propiamente religiosas y sobrenaturales: la que nos libra del pecado: *libertas a peccato*, y la que nos libra del sufrimiento y de la muerte: *libertas a miseria*.<sup>17</sup> Fuerte parece haber sido la tentación, en algunos teólogos, de reducir esa multiplicidad a la unidad, reabsorbiendo el libre albedrío en las libertades religiosas que sueltan sus ataduras y así le permiten desenvolverse sin restricción. Semejante simplificación no acarrea sino facilidades aparentes, y ya veremos que la única salida posible era filosóficamente más fecunda, aunque más complicada.

### Libertad menor y libertad mayor

Reducir el libre albedrío a su liberación por la gracia era un modo cómodo de unificar los sentidos del vocablo libertad. Dando por concedida la espontaneidad del *querer*, nada impedía entonces decir que no hay más libertad que la libertad *verdadera*, es decir, la de hacer el *bien*. San Agustín que distinguía dos grados de libertad: *libertas minor et libertas maior*, atestigua la existencia de esta opinión.<sup>18</sup> La libertad “menor” es primaria, inicial y se refiere a la posibilidad del bien y del mal. La libertad “mayor” es la última, la extrema, y se refiere a la necesidad del bien y la imposibilidad del mal, es decir: la libertad en Dios y el Bien. Ambas se relacionan entre sí como la posibilidad y la realidad. La *libertas minor* es la posibilidad, la potencia de la *libertas maior*. La *libertas maior* es la realidad, el *acto* de la *libertas minor*. La *libertas maior* es el fin y la perfección de la *libertas minor*. San Agustín es un apologista de la *libertas maior*, y por ese camino llegará a formular su doctrina de la predestinación.

La afirmación simultánea de la libertad mayor en tanto que bien, es la solución que Agustín resuelve para el enigma del mal y consiste no en *limitar* la libertad, no en *suprimir* la libertad (para evitar el mal), sino en perfeccionar la libertad. Se trata de alcanzar la *libertad mayor* que no puede (que-

17 San Anselmo, *De libero arbitrio*, cap. XIV. Madrid, B.A.C. 1976. San Anselmo, *De gratia et libero arbitrio*. Madrid, B.A.C. 1975.

18 San Agustín, *De gestis Pelagii in synodo Diospolitano. Contra duas epistolas pelagianorum. Contra priscillianistas et origenistas*, lib. I *ad Orosium. Contra adversarium legis et prophetarum. De cura pro mortuis gerenda*. Obras completas. Madrid, B.A.C. 1998.

rer) obrar mal y que sólo puede (querer) obrar bien. Ahora bien, esta libertad no se consigue por temor sino por amor. El que ama el bien es bueno y obra bien. El bien no domina la voluntad porque la voluntad lo quiere. La voluntad no se somete al bien, sino que ama al bien. En el reino del ser espiritual, la ley eterna (ley del amor) se traduce en una prescripción de deber ideal que presupone justamente la libertad para tener algún sentido. San Agustín pone de relieve la esencial significación de la voluntad en la concreta conducta y vida moral del hombre. La moral es para Agustín voluntad, o como él gusta decir, amor. La voluntad es el hombre entero; “la voluntad se da en todos; más aún, los hombres no son otra cosa que voluntad”.<sup>19</sup> En el amor ve Agustín el alma de lo moral, hasta prorrumpir en aquella atrevida fórmula: *Dilige et quod vis fac* (“Ama y haz lo que quieres”).

No sin razón el santo de Hipona, afirma lo anterior, pues el amor es la fuerza que nos impulsa hacia nuestro bien; es el motor de todo movimiento (del deseo o del espíritu). *Volo facere omnia quia diligo*. (Quiero hacer estas cosas porque amo). En la voluntad del ser humano están inscritas con trazos imborrables las leyes del bien, y el corazón gravita hacia él como el cuerpo hacia su lugar natural. Agustín alude a los antiguos conceptos físicos y escribe del corazón humano: “mi fuerza de gravedad es mi amor; ella me atrae cuando algo me atrae; tus excelencias nos inflaman y nos arrastran; somos encendidos y se explaya nuestro ser”.<sup>20</sup>

Esta fuerza de gravedad, pues, es un deseo natural de felicidad, un deseo natural del Bien supremo: un *amor Dei* natural. Y toda la tarea humana consistirá fundamentalmente en elegir este mismo Bien como bien moral: en llegar a un *amor Dei* personal. Se trata, por tanto, no de elegir los medios para alcanzar el fin, sino de elegir el fin con una opción personal. Maurice Blondel dirá muy agustinianamente que se trata de adecuar la *volonté voulue* a la *volonté voulante*, o sea, de *querer lo que quiero*: querer con un amor personal lo que ya quiero con un deseo natural.<sup>21</sup>

Si el amor es el alma de la vida ética, se revela ya con ello cuál ha de ser su fin y coronamiento: la felicidad como objeto final que se alcanza más allá de los objetos perecederos: “Tú nos has hecho dirigidos hacia ti (*fecisti*

19 San Agustín *De Civitate Dei* XIV, 6. Madrid, B.A.C. 1997.

20 San Agustín, *Confesiones* XIII, 9. Madrid, B.A.C. 1998.

21 Blondel, Maurice, *La acción*. Madrid, B.A.C. 1996.

*nos ad Te*) y nuestro corazón se halla sin reposo hasta que repose en Ti".<sup>22</sup> El corolario de esta solución de amor es un reparto de los bienes entre los fines y los medios, o más concretamente, entre aquello de lo que se debe gozar y aquello de lo que se debe usar (*uti et frui*): hay que utilizar cualquier cosa que lleve a gozar de la beatitud que es Dios: *solo Deo fruendum*.<sup>23</sup> Esta es la regla de la acción. Gozar de aquello que sólo debiéramos utilizar, dificulta nuestra tendencia al mal y a veces incluso la desvía. Una metafísica del amor, que va esbozándose a través tanto de los logros como de las decepciones de la existencia concreta, funda, por tanto, un orden de acción, al mostrar, en el corazón de los seres imperfectos, una inquietud que los hace tender hacia la vida feliz. Pero esta distinción de diversos órdenes de ser permite además acoger el enigma del mal mejor que como lo "acogen" los maniqueos, dándose una pérdida de densidad ontológica al pasar del bien perfecto al bien menor, y luego de éste al mal. Es un movimiento mediante el cual nos alejamos del mal, al preferir por amor a algo superior antes que a un inferior. Este amor en tanto que don, es restaurador de la humanidad caída, que sustituye en nosotros la delectación del mal por la del bien, y de este modo rectifica la orientación de un amor desviado. Es la gracia reconocida como tal por el don del amor.

Pero no está todo en amar y querer, sin más. Todo el punto está en la orientación que actúa secretamente en todo, en el recto amar y en el recto querer, en esta "libertad" humana que reconoce ambas libertades: la de elegir entre el bien y el mal y la libertad dentro del bien. La libre elección del bien y del mal (*libertas minor*) y la libertad dentro del bien (*libertas maior*). No puede ser identificada la libertad con el bien o la verdad, así nomás porque sí. Tiene su naturaleza propia. Si se identifica la libertad con el bien o la verdad, es negar la libertad y aceptar el principio de una obligatoria imposición. Pero el bien libre (que es el único y verdadero bien) admite, necesariamente, el mal también libre. Y en esto consiste la tragedia de la libertad. Se inicia la dialéctica trágica. El bien no puede ser impuesto, no se puede imponer a nadie. La libertad de hacer el bien admite la de hacer el mal. Pero esta última conduce a la supresión de la misma libertad y todo degenera ante esa fatal necesidad del mal. Y, si al contrario, negamos la libertad de

22 Ibid. *Confesiones*, I, I, 1.

23 San Agustín, *De doctrina cristiana*, I, XXXIII. Madrid, B.A.C. 1989.

hacer el mal y sólo admitimos la de hacer el bien, todo degenera en la fatal necesidad de hacer el bien. Y por lo tanto, se suprime la libertad. Pero, además, esa “fatal necesidad buena” ya no es el bien, puesto que el verdadero bien no puede existir sin la libertad.

### Querer y poder

Todo este trágico enigma ha hecho sufrir al pensamiento cristiano a través de la historia. Es el enigma que desencadenó las discusiones entre San Agustín y los partidarios de Pelagio, las controversias sobre libertad y gracia divina entre Luis de Molina, Domingo Báñez y Francisco Suárez, los debates del jansenismo, la tesis de Lutero sobre la voluntad esclavizada y también la doctrina de Calvino, que parecen negar toda libertad. El pensamiento cristiano estaba expuesto a dos peligros: la libertad para hacer el mal y la imposición del bien. La libertad parecía o por el mal en ella desarrollado o por serle impuesto por el bien. Las hogueras de la Inquisición fueron terribles testigos de esa tragedia de la libertad y de la dificultad de resolverla, incluso para una conciencia iluminada por la gracia de Cristo. De ahí, en los filósofos de la Edad Media, el esfuerzo notable por disociar, en el interior de la noción de libertad, elementos que siempre llevó implicados, pero que hasta entonces habían sido más o menos confundidos.

También en esto, San Pablo y San Agustín son el punto de partida de este avance en la noción de libertad. La *Epístola a los Romanos* había distinguido claramente el *querer* de la *eficacia*, pues uno va sin la otra: “Nam velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio”.<sup>24</sup> He escrito deliberadamente en latín el versículo paulino, porque en esta lengua la distinción adquiere en San Agustín la forma más precisa del *velle* (querer) y del *posse* (poder).<sup>25</sup> A partir de ese momento, no es posible ambigüedad alguna, pues, absolutamente hablando, querer no es poder y poder no es querer. Pero subsiste otra dificultad. Al distinguir radicalmente el poder del querer, se acabaría por sustraer la *potestas* a la *voluntas*, de modo que, en la medida en que la libertad se define por el poder de hacer lo que se quiere, la nueva libertad se encontraría enteramente fuera del alcance de la voluntad. Seme-

24 VII, 18.

25 San Agustín, *De spiritu et littera*, XXXI. Madrid, B.A.C. 1989.

jante consecuencia no sólo era contradictoria con las costumbres del lenguaje (pues de una voluntad eficaz se dice que es libre, no que es poderosa), sino también con la conciencia muy justa del estrecho vínculo que une la libertad del querer a su eficacia. Había que buscar, pues, otra cosa, y San Agustín mismo invitaba a ello. Tal como éste la concibe, la gracia no deja de afectar profundamente el juego de nuestro libre albedrío. No basta decir que la gracia se agrega al libre albedrío como un poder complementario. La gracia modifica su estado, confirmándolo o curándolo. Con la gracia, no tenemos nuestro libre albedrío más el poder de la gracia, sino que el libre albedrío, por la gracia, se hace potencia y conquista su libertad.<sup>26</sup> El problema consistía, pues, en hallar un nuevo concierto de los elementos constitutivos del acto libre, y que fuese tal que la libertad perteneciera realmente al libre albedrío y a la par distinguiera el estado de una *voluntad esclava* del de una *voluntad libre*.

Tal vez sea San Anselmo quien más nítidamente discernió el sentido y el alcance de la cuestión. Para el santo de Canterbury, el “poder” es la aptitud de hacer lo que se quiere: “*est igitur potestas aptitudo ad faciendum, et omnis aptitudo ad faciendum potestas*”.<sup>27</sup> Ahora bien, en cierto sentido la voluntad es una especie de poder: es el poder de querer. Ésta será, pues, tanto más plenamente ella misma, cuando más apta sea para querer. Una voluntad que quiere pero no puede, no es sólo una voluntad sin eficacia: es una voluntad mínima. El poder que le falta es su propio poder, el que debería ser suyo en cuanto poder de querer. De modo que el libre albedrío está siempre en condiciones de querer el bien o de querer el mal. ¿Cómo sin esto, ejercería su albedrío? Pero como la voluntad es esencialmente poder (y lo anterior no es ciertamente descubrimiento de Nietzsche), no debe confundirse la mala elección con su libertad. El hombre es libre, y hace el mal por su albedrío, pero no por aquello que hace que su albedrío sea libre. Vayamos más allá. Creado libre, el hombre pecó por el poder que tenía de pecar, pero ese poder no formaba parte de su verdadera libertad, que era la de no pecar. En otros términos: la libertad del hombre era la de un querer creado *libre de la servidumbre del pecado*. Su libre albedrío era, pues, al mismo

26 “Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit: sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem (*Rom.*, III, 31), sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur”. *Ibid.* XXX.

27 San Anselmo, *De libero arbitrio*, II; t. 158, col. 492. Madrid, B.A.C. 1976.

tiempo un poder eficaz. Ese libre albedrío abdicó su poder pecando; ¿diremos que esa abdicación es constitutiva de su libertad? Una libertad que se disminuye, aun libremente, es infiel a su esencia; el acto libre el por el cual se hace menos libre, traiciona su propia libertad. Por eso, precisamente porque todo *querer* es un *poder*, toda disminución del poder de querer disminuye la libertad del libre albedrío. El verdadero poder es el de querer eficazmente el bien. Después de haber hecho el mal, la voluntad quedó libre de querer el bien, pero no de hacerlo. Ya no es, pues, sino una libertad mutilada. Restituyéndole ese poder perdido, la gracia devuelve al libre albedrío algo de su eficacia primera; lejos de disminuirlo, le hace libre. A la espontaneidad del *arbitrium*, le agrega la *libertas*, que es su eficacia. Un verdadero *liberum arbitrium* (libre albedrío) es una *libertas arbitrii* (libertad de albedrío).<sup>28</sup>

Desde el momento en que el poder de pecar dejaba de ser un elemento constitutivo de la libertad como tal, el problema filosófico del libre albedrío debía necesariamente cambiar de aspecto. Cada vez que filósofos modernos querían determinar completamente las condiciones de la libertad, se veían conducidos a distinguir, con Santo Tomás, tres puntos de vista diferentes: la libertad con relación al acto, en cuanto la voluntad puede obrar o no; la libertad con relación al objeto, en cuanto la voluntad puede querer tal objeto o su contrario; la libertad con relación al fin, en cuanto la voluntad puede querer el bien o el mal. No hay ninguna dificultad en cuanto a la libertad del acto puesto que la voluntad es una espontaneidad dueña de sus determinaciones. Ya se trate del querer antes de la falta original, después de la falta original, o aun del de los bienaventurados confirmados en la gracia, la voluntad quiere siempre lo que quiere, y por ende es libre. Tampoco hay dificultad si consideramos al querer eligiendo los medios de su fin, pues no se puede dudar de que esa elección sea libre. El hombre no elige su fin, quiere necesariamente ser feliz por el mismo hecho de que es hombre; pero tiene abiertas ante sí diferentes vías y es libre de elegir la que mejor le parezca para conseguirlo.

Otra cosa ocurre si se considera la elección de los medios en su relación con el fin a que apuntan. Absolutamente hablando, el hombre es libre porque puede equivocarse sobre la naturaleza de su fin o sobre la de los medios que lo preparan. Sin los errores de su razón, siempre sabría lo que hay que hacer;

28 Ídem.

sin los desmayos de su voluntad, jamás rehusaría hacerlo, y tanto esos errores como esos desmayos son índices de un libre albedrío. Sin embargo, no son éstos los que constituyen la libertad. Donde no pueden producirse, como en los bienaventurados, la libertad reina enteramente, pues si hacer el mal es ser libre, hacer siempre bien es igualmente ser libre.<sup>29</sup> Concederemos, por tanto, que la libre decisión de un querer *falible* no debe su libertad más que a su carácter de acto voluntario, y de ningún a su falibilidad. Pero, ¿no habría que ir más lejos? Si el poder de elegir mal no es sino una deficiencia en el uso de la libertad, ¿no indica una disminución y como una mutilación de la libertad misma? Si parece difícil negarlo, ¿no debe afirmarse algo más todavía y decir que cuanto menos puede fallar la voluntad, tanto más libre es? O al revés: ¿decir que cuanto más falla la voluntad, menos libre es?

La doctrina de Santo Tomás que sostenía que la libertad reside en la voluntad como su raíz, y que la razón era la causa de ello, estaba grávida de consecuencias filosóficas, y el tiempo no dejó de desarrollarlas. En efecto, se presentaban dos posibilidades de interpretación, según que las circunstancias invitaran a acentuar la *raíz* del libre albedrío, que es la espontaneidad del querer (*velle*), del yo quiero (*ego volo*), o la *causa*, que es la razón. En este punto preciso, el final de la Edad Media se encontró bruscamente frente al enigma de la *voluntad esclava* por la súbita intervención de Wiclef, Lutero y Calvino. Al plantear la cuestión en un terreno exclusivamente religioso, los reformadores no podían interesarse más que en el poder del libre albedrío, y como el libre albedrío no puede nada sin la gracia, no les quedaba más remedio que negarlo. *De servo arbitrio* de Lutero es la más completa expresión de esta actividad: un querer que ha perdido todo su poder ha perdido toda su libertad. Contra la Reforma, los teólogos católicos se vieron obligados a operar una rectificación necesaria. Acudieron, pues, a lo que en la tradición de los Padres y de la Edad Media se oponía directamente al albedrío sometido: la indeterminación radical del querer y su facultad de elegir. Exaltando adrede el poder *ad utrumlibet*, Luis de Molina construyó una doctrina en que la indiferencia fue el carácter esencial de la libertad.<sup>30</sup> Duns

29 Santo Tomás, *De veritate*, XXII, 6, respondeo. Madrid, B.A.C. 1978.

30 Luis de Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*. Prima pars, disputatio prima, disputatio II, disputatio V, disputatio XXIII, disputatio XXIV. Editionem criticam curavit Johannes Rabeneck, S. J., Oniae, Collegium Maximum S. J. Bibliotheca Palafoxiana, Pue-

Scoto le ofrecía armas, y de hecho se inspiró en él, pero también Santo Tomás le ofrecía textos, y ciertamente sosteniendo la indiferencia de elección en la raíz del libre albedrío, Molina permanecía fiel a una de las exigencias permanentes del pensamiento cristiano en materia de libertad. Pero el poder del libre albedrío no deja de reclamar también sus derechos. Ningún teólogo católico podía conceder a Lutero que lo que planteaba fuese toda la cuestión. Los tomistas, por lo menos, estaban obligados a sostener que era una parte. Por eso, sin sacrificar nunca la raíz de la libertad (la espontaneidad del querer), volvieron a llamar la atención sobre la naturaleza de su *causa* y quienes les siguieron en esa vía desarrollaron una crítica ajustada de la libertad de indiferencia tal como Molina la había concebido. Esa controversia en la que también participó Francisco Suárez, alimentó en el siglo XVII la doctrina de Descartes sobre la libertad, la doctrina de la ciencia media y los mundos posibles en el barroco novohispano.<sup>31</sup> La IV *Meditación Metafísica*<sup>32</sup> no existiría si entre los griegos y Descartes no hubiese habido el largo esfuerzo de la teología medieval. Por mediación del padre Gibieuf, del Oratorio, a quien Descartes dice seguir, debe a Santo Tomás el haber concebido el libre albedrío como un poder de elegir del que la libertad de sujeción es simple e indivisible, pero cuya manumisión del error y del mal crece a medida que decrece su indiferencia. En Descartes como en Santo Tomás, lejos de destruir el libre albedrío, la infalibilidad del juicio exalta su libertad.

Así comprendidas, esas doctrinas del libre albedrío se enlazan directamente al naturalismo cristiano cuyas exigencias se experimentan por doquier en las filosofías medievales. Y es que la filosofía medieval de inspiración cristiana es la afirmación meditativa de una realidad y de una bondad intrínseca de la naturaleza, que los griegos sólo pudieron presentir, por no haber conocido el origen y el fin. El cambio de perspectiva sobre la esencia del Cristianismo, que se produjo a partir de la Re-

bla, México. Especialmente las disputaciones II, V, XXIII y XXIV, que versan sobre el libre albedrío y la voluntad, debaten con Occam, Gabriel Biel y Lutero.

31 SUÁREZ, Francisco *Opuscula theologica*. Opera omnia. Madrid, 1714. Biblioteca Palafoxiana de Puebla. Para la deuda que Descartes debe a Suárez, me permito remitir a mi estudio: *Francisco Suárez y la esencialización del ser*, pp.98-121. *Descartes vivo*. Barcelona, Anthropos, 2007. Para la historia de esta influencia en el barroco novohispano, me permito remitir a mi obra: *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Jalapa, Universidad Veracruzana, 2009.

32 DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*. México, Porrúa, 1998.

forma y su negación de la naturaleza desencadenó un terremoto que ha durado hasta nuestros días. La corrupción de la naturaleza y la corrupción correlativa del libre albedrío, es constitutiva del movimiento reformista. Claro, ni los judíos, ni los griegos, ni los romanos a quienes se les había predicado el evangelio creyeron que la predicación cristiana significara la negación de la naturaleza, aun caída en desgracia, o la negación correlativa del libre albedrío. Muy por lo contrario, en los primeros siglos de la Iglesia, ser cristiano era esencialmente mantenerse a igual distancia entre Manes, que negaba la bondad radical de la naturaleza, y Pelagio, que negaba, con las heridas que ésta había recibido, la necesidad de la gracia para curarla. San Agustín mismo se mantenía a igual distancia, aunque la controversia antipelagiana hizo de él el Doctor de la gracia, tanto que podría llamarse también el Doctor del libre albedrío, pues luego de empezar a escribir un *De libero arbitrio* antes de conocer a Pelagio, juzgó necesario escribir un *De gratia et libero arbitrio* en lo más recio de la disputa pelagiana. Con la Reforma aparece por vez primera esta concepción radical de una gracia que salva al hombre sin cambiarlo, de una justicia que rescata a la naturaleza corrupta sin restaurarla, de un Cristo que perdona al pecador las heridas que se ha hecho, pero no las cura. Para Lutero es un total contrasentido la afirmación meditada de los filósofos medievales de una realidad y de una bondad intrínseca de la naturaleza. Ésta ha caído en desgracia y correlativa a ella el libre albedrío. No hay tal bondad intrínseca de la naturaleza.

Para quien por un error de perspectiva e influjo de los reformadores supone que la Edad Media no admite la persistencia estable de la naturaleza bajo el pecado que la hirió, ¿cómo comprender entonces que sus filósofos pudieran seriamente querer una física, una moral, una metafísica, basada en esa física y en esa moral? Puesto que, por hipótesis, todo lo que para los griegos era el objeto propio de la especulación racional ha dejado de existir, ¿a qué podrá echar mano la filosofía? De nada servirá objetar que de hecho ha habido filósofos en la Edad Media; si creyeron serlo, no pueden haberlo sido, pues su cristianismo les vedaba el acceso a la filosofía. Efectivamente, eso sería verdad si su posición religiosa hubiese sido idéntica a la de Lutero. Donde no hay voluntad libre, no hay lucha contra los vicios o la conquista de las virtudes, y no queda lugar alguno para la moral. Donde el mundo natural está corrompido, ¿quién perdería el tiempo leyendo la Física de Aristóteles? Como Lutero dice: tanto valdría elegir la Basura como tema de de-

sarrollo retórico.<sup>33</sup> En resumen: no hubiera habido filosofía medieval si los primeros cristianos hubiesen comprendido su religión como Lutero debía comprender la suya; lejos de promover la obra de los pensadores griegos, habrían prohibido como éste la lectura y no habrían visto en la filosofía sino una plaga pestilente, justa venganza en el hombre, de un Dios irritado.

La única dificultad contra esta tesis, consiste en que de hecho la posición de los cristianos de la Edad Media era exactamente a la inversa. Bien lo sabía Lutero y es lo que nunca les perdonó. Para él, todos los filósofos y teólogos medievales son paganos que creen que el pecado original dejó subsistir la naturaleza y que, una vez restablecida por la gracia, vuelve a ser capaz de obrar, de progresar, de merecer. San Buenaventura y Santo Tomás hubiesen quedado sorprendidos al oír que los trataban de paganos, pero hubieran aceptado todo lo demás, y, desde el momento en que se comprende este punto, la existencia de una filosofía medieval aparece tan natural como debía parecerlo su condenación al iniciador de la Reforma. Les hacía falta, por todas las razones que impedían a Lutero tener una. Defensores acérrimos de la gracia, no lo eran menos de esa naturaleza creada por Dios, doblemente preciosa después que un Dios murió para salvarla. No serán ellos quienes nos dejen ignorar, al mismo tiempo que su miseria, la grandeza del hombre.

Cuando desapareció la confianza en la indestructibilidad de la naturaleza y en la eficacia de causas segundas nacidas de una fecundidad creadora, el mundo estaba maduro para la Reforma. En todas partes, y en la medida en que subsistió esa confianza, la Reforma fue resistida. Por eso todas las morales cristianas de la Edad Media, como las de los Padres de la Iglesia en que aquéllas se inspiran, se basan en la afirmación de un libre albedrío indestructible como sobre sus cimientos necesarios. Si, como se repite, la Reforma inaugura la era del pensamiento moderno, éste se inició con la abdicación del libre albedrío. A hombres a quienes Dios mismo no podía volver

33 “Deinde quod Physica Aristotelis sit prorsus inutilis materia ovni penitus aetati. Contentio quaedam est totus liber super re nihili et, velut assumpto argumento, rhetorica exercitatio nullius usus, nisi velis exemplum rhetoricae declamationis cernere, ut si de stercore vel alia re nihil, ingenium et artem quis exerceat. Ira Dei voluit tot saecula his nugis et eisdem nihil intellectis humanum genus occupari...Ejusdem faringe et methaphysica et de anima sunt”. Lutero, a Spalatino, 13 de marzo de 1519. Edic. Weimar, t. I, p. 359. El 23 de febrero de 1519 (t. I, p. 350), propone que se suprima un curso sobre la Lógica tomista y se lo reemplace por lecciones sobre las *Metamorfosis* de Ovidio, libro I.

a hacer coadyutores y cooperadores suyos, la filosofía de inspiración católica no tenía más nada que decir. Sin embargo, por lo mismo que era cristiana, esta filosofía debió acentuar la importancia del poder y del lugar que el libre albedrío ocupa en la definición del acto libre.

### **Conclusión**

La doctrina agustiniana sobre la voluntad y la libertad, desembocaba en una bastante penosa, a saber: que siempre que hacemos un uso efectivo de nuestra voluntad (o de nuestra facultad de elección), la empleamos invariablemente contra Dios. Por culpa de nuestra voluntaria caída en el pecado original, jamás seremos libres, en el sentido de poder elegir entre el bien y el mal. Si es nuestra voluntad la que toma la decisión, se elige a sí misma, es decir, al mal. Al elegir el bien, no elegimos en realidad. Por el contrario, renunciamos a elegir a favor de la voluntad divina, que opera en nosotros bajo la forma de la gracia. No obstante, se supone que perdimos nuestra facultad de libre elección entre el bien y el mal por nuestra propia culpa. Fuimos creados libres y es justo afirmar que nuestra inevitable propensión al mal no forma parte de nuestra prístina naturaleza. En el mundo agustiniano no sólo sucede que Dios es la fuente última de toda bondad (lo cual no es objeto de controversia en la doctrina cristiana), sino que además nosotros, criaturas humanas, no podemos *post lapsum* emplear libremente esta bondad para ejecutar las intenciones divinas. Después de la caída es inútil intentar estar en disposición de realizar actos buenos. Sólo la gracia puede restaurar esta disposición (pero entonces el bien que realizamos no proviene de nosotros).

De todos los pensadores que, en los albores de la era moderna, intentaron desarrollar consistentemente la doctrina agustiniana de que jamás seremos libres (en el sentido de poder elegir entre el bien y el mal, pues todos hemos caído en el pecado original), Lutero es el más notable. Él estaba convencido que llevamos en nuestro ser un núcleo indestructible de tinieblas, una simiente infernal que jamás puede ser dominada ni redimida, ni empleada con buenos propósitos, ni disuelta gracias a los medios naturales de que disponemos; ningún esfuerzo moral, ninguna civilización, ninguna virtud, ningún tipo de sentimientos compasivos innatos puede luchar con visos de éxito contra esta semilla satánica que está precisamente ahí, en la entraña misma del hombre, frustrando todos nuestros intentos de aniquilarla. Es una

zona de oscuridad y tinieblas, un lugar abisal y de fuerza inaudita e incomprensible, en la que *algo absolutamente otro* en tanto voluntad malvada y más allá de toda libertad, resiste indefectiblemente todo aquello que la civilización pueda para hacer para domesticarla. Sólo puede ser aniquilada mediante la divina violencia. Únicamente la gracia puede destruir ese germen oscuro en nosotros, y si intervine lo hace irremisiblemente. Por ende, Lutero rechazó firmemente el concepto que sería característico de los hombres ilustrados de los siglos XVIII y XIX: *volo ut sim* (quiero para que yo sea), *volo ut sis* (quiero para que tú seas) o *facere quod in se est* (hacer lo que está en sí). Estos conceptos daban por supuesto que teníamos la facilidad de manipular la fuerza divina y, consecuentemente, la facultad de emplear nuestra libertad para hacer el bien.

Si como arriba dijimos, la Reforma inaugura la era del pensamiento moderno, éste se inició con la abdicación del libre albedrío, el ensimismamiento del “yo” en su propia corrupción y la experiencia de la propia subjetividad. El giro hacia la subjetividad característica de grandes corrientes de pensamiento de estos últimos siglos, tiene en Lutero a uno de sus más radicales inspiradores. Kant, el idealismo alemán, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx (con su “redención secular” de todo o nada), Freud y gran parte del pensamiento contemporáneo le deben más de lo que muchas veces se supone a este hombre, cuyas palabras hacia la razón humana no son precisamente halagadoras. Pues si la naturaleza humana está corrompida intrínsecamente, entonces la libertad como voluntad esclavizada y “la razón, la novia del diablo, la bella ramera, la más alta ramera que tiene el diablo”,<sup>34</sup> son inseparables del mal y de la violencia en la cultura humana.

34 LUTERO, Martín, *Sermones* (1546). Barcelona, Clie, 2003.

**¿Cuál futuro para la paz y los derechos humanos?**  
*Notas sobre la última filosofía del derecho*  
*de Norberto Bobbio*<sup>1</sup>

What is the Future for Peace and Human Rights?  
Notes on the Last Philosophy of Right by Norberto Bobbio

*Alessandro Serpe*  
*Università Leonardo da Vinci Chieti -*  
*Università G.d'Annunzio Chieti-Pescara*  
*Italia*

**Resumen**

El presente ensayo pretende analizar algunas categorías políticas desarrolladas por Norberto Bobbio, tales como: democracia, derechos humanos, libertad y paz. Para este autor la democracia como sistema de reglas dirigidas a eliminar el uso de la violencia concilia la relación entre poder y derecho. La democracia no se funda sobre la primacía del poder sobre el derecho, ni viceversa, además, permite la proximidad más cercana de las necesidades morales a aquellas políticas. La democracia es la luz mientras que la autocracia es la oscuridad: esta, la democracia, juega su rol en el inseparable trinomio libertad-paz-derechos humanos. La constante tensión, a través del conflicto, hacia la racionalidad y la libertad parece moverse en la dirección de una sociedad universalmente entendida que coordine las necesidades y garantice la paz entre todos los Estados.

**Palabras clave:** Democracia, derechos humanos, paz.

1 Este trabajo ha sido sostenido por la *Fundação para Ciência e Tecnologia* (FCT) de Lisboa, Portugal. La competencia lingüística y científica de la Profesora Flor Ávila Hernández ha hecho que este artículo fuera traducido del italiano al español. Agradezco profundamente al honorable Profesor Mario G. Losano, cuya generosa atención a mis trabajos sobre el pensamiento filosófico jurídico de Norberto Bobbio me honra profundamente.

## **Abstract**

This essay tries to analyze some political categories developed by Norberto Bobbio, such as democracy, human rights, freedom and peace. For this author, democracy, as a system of rules directed to eliminating the use of violence, reconciles the relation between power and right. Democracy is not founded on the primacy of power over right, nor vice versa; furthermore, it permits the closest proximity to the moral needs of those policies. Democracy is light whereas autocracy is darkness; democracy plays its role in the inseparable trinomial of freedom-peace- human rights. Through conflict, the constant tension toward rationality and freedom seems to move in the direction of a universally understood society that coordinates needs and guarantees peace among all States.

**Key words:** Democracy, human rights, peace.

*Det er friheten som er målet I seg selv*

[La libertad es el objetivo en sí]

Ross, A. *Hvorfor Demokrati?* Oslo 1969, p. 145

## **1. Norberto Bobbio: sobre su larga y compleja vida intelectual.**

### **Una breve introducción**

Norberto Bobbio (Turín 18-10-1909/ 9-1-2009) ha sido, sin dudas, una de las personalidades más representativas y apasionadas del debate filosófico, jurídico, político y civil italiano del período anti-fascista al período de la Segunda República Italiana. Las actividades políticas e intelectuales de Bobbio incorporan el noble concepto de “libertad intelectual”. En sus tareas filosóficas y políticas, Bobbio, siguiendo una vocación herética, ha generado más dudas que recogido certezas. Él ha considerado la Cultura como equilibrio intelectual, meditación crítica, sentido del discernimiento, actividad dirigida contra los horrores del maniqueísmo y de la parcialidad. La laicidad de Bobbio, una voz que ennoblece la libertad de conciencia, ha sido, sin duda, una lección fructífera también para los católicos. Su postura fuertemente laica está presente en todos sus trabajos, tanto en cuanto al estilo como en cuanto a los contenidos. La laicidad, en la perspectiva bobbiana, ha significado el uso fiel y honesto del intelecto.

Bobbio, con impresionante agudeza, ha siempre comprendido el tema fundamental del tiempo. Las contribuciones de Bobbio, en su extraordinaria diversidad, han tentado una armonización entre derecho y poder dentro del concepto de Estado democrático. Los cambios al interior de su filosofía del derecho pueden ser interpretados como actualizaciones conscientes a la luz del laicismo y de la ideología social-democrática. La filosofía alemana, no sólo el idealismo, sino también la fenomenología y el neo-iusnaturalismo, habían constituido, a partir de los inicios del siglo XIX, los marcos teóricos de referencia importantes de la filosofía italiana. Los escritos de los filósofos italianos abundaban de referencias a obras alemanas: Lasson, Kohler, Jhering, Stammler, Binder, entre otros. La literatura anglo-americana, también por una dificultad lingüística, era casi del todo ignorada. El único autor inglés muy citado era John Austin: no por simple caso, la formación de Austin es en parte alemana<sup>2</sup>. El idealismo italiano, con puntos de diferencia al alemán, no logró ejercitar ninguna influencia en cuanto a los fundamentos de la doctrina del fascismo, no obstante, ese, el idealismo, suscitó varias cuestiones teóricas dentro de la filosofía del derecho. Dos idealistas italianos, Benedetto Croce y Giovanni Gentile, habían negado la autonomía de la filosofía del derecho bajo la premisa según la cual cualquier investigación filosófica sobre el derecho se mostraba innecesaria. Muchos filósofos italianos combatieron ferozmente la herencia crociana, unidos en el intento de restituir cierta dignidad a la filosofía del derecho<sup>3</sup>.

Dentro de aquella arena cultural, Bobbio comenzaba su itinerario intelectual adhiriendo, no por casualidad, a la fenomenología de Husserl. Al inicio de su itinerario intelectual, Bobbio se había dejado fascinar por el rigor del enfoque fenomenológico, preocupado por atribuir tareas específicas al filósofo del derecho. La fenomenología, como “estudio de las esencias”, representaba el camino hacia un enfoque científico en cuanto a los temas sobre valores y de la alta política<sup>4</sup>. No obstante, los estudios fenomenológicos de Bobbio, no pueden decirse de no haber dado contribuciones signifi-

2 BOBBIO, N. *Diritto e Potere*, Napoli 1992, p. 5.

3 Cfr. Marino, G. *La Filosofia del diritto a Napoli nel Novecento. Prime ricerche*, Napoli 2003, spec. pp. 41-46; Marino, G. *Individuo Azione Istituzione. La filosofia del diritto a Napoli nel Novecento*, Napoli 2008, pp. 56-114.

4 Cfr. GRECO, T. *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Roma 200, pp. 3-4.

cativas a la teoría del derecho. Ya desde los años 40', la filosofía del derecho de Bobbio prueba un anclaje sólido con la crudeza y las desilusiones de la vida real. Al lado de su breve, si bien significativo, interés por la fenomenología —explicable cual exigencia de tomar distancias del idealismo y del existencialismo imperantes, ahora en Italia— Bobbio comenzaba rápidamente a interrogarse sobre la relación incandescente entre justicia y validez, deber ser y ser, derecho natural y derecho positivo. Si bien habría mirado a la fenomenología como un intento de fundar el derecho en una legalidad trascendental y de devolver la dignidad a la filosofía del derecho, a objeto —me sea permitido insistir— de salvar el derecho mismo de la ideología política a través de ejercicios de limpieza de las escorias metafísicas, Bobbio comenzaba a mostrar los perfiles de insuficiencia de la fenomenología. Se presentaba entonces una exigencia insoslayable: la filosofía general y la filosofía del derecho no habrían debido guiar la vida espiritual del hombre sino que habrían debido tender hacia la ciencia, con urgencia. El filósofo italiano, uniendo la filosofía y la cultura, tentaba una modernización del concepto de filosofía: habría sido, —a su parecer— el único modo salvífico para combatir el oscurantismo a favor de la felicidad individual y del más amplio bienestar social. En cuanto al concepto de derecho natural, ya a los inicios de los años 40', Bobbio mostraba fuertes dudas: éste, el derecho natural, no podía considerarse propiamente como derecho en el caso que quedara sólo como una necesidad ideal y no fuese introducido en normas positivas. Dicho de otro modo, el derecho no positivo habría sido simplemente teoría abstracta que podía ciertamente vincular nuestras mentes pero no obligar nuestro querer con la fuerza de autoridad<sup>5</sup>. Durante el curso de los años 50' y 60' —caracterizados por una fuerte crítica al positivismo jurídico y de una retoma de la doctrina del derecho natural<sup>6</sup>— Bobbio proponía una apertura hacia nuevos enfoques provenientes de regiones ubicadas más allá de los Alpes italianos: la filosofía analítica, la filosofía jurídica británica y el realismo escandinavo. Los años 50 bobbianos son, sin duda, considerados los años kelsenianos. Todavía, si bien fuese considerado cercano a Kelsen, en cuanto

5 BOBBIO, N. *Lezioni di filosofia del diritto*, Bologna 1941, p. 45.

6 Cfr. Pattaro, E. *Il positivismo giuridico italiano dalla rinascita alla crisi*, in U. Scarpe-lli (a cura di), *Diritto e Analisi del Linguaggio*, Milano 1976, pp.451-487.

a la concepción según la cual la única ley es aquella positiva<sup>7</sup>, Bobbio se preguntaba sobre los fundamentos del normativismo y del realismo empírico sociológico. En otras palabras, se preguntaba si el derecho se debiera considerar sólo como un fenómeno sujeto a una validez formal o, diversamente, a la eficacia. Bobbio plegaba así el normativismo kelseniano (derecho es norma) hacia el realismo escandinavo (derecho es hecho)<sup>8</sup>. En dicho modo, Bobbio lograba conciliar el ser con el deber ser. Al mismo tiempo Bobbio, si bien enfatizando la teoría jurídica de Hart, tomaba sabiamente las distancias. Ambas, a su parecer, tenían al derecho prisionero en una norma última, la norma fundamental para Kelsen, la regla del reconocimiento para Hart. Los tiempos estaban cambiando y con ellos crecía la exigencia de nuevos métodos de investigación a través de los cuales indagar el derecho y la sociedad. El formalismo kelseniano mostraba su debilidad, por cuanto era poco flexible para interpretar las nuevas y complejas dimensiones económicas, políticas y sociales.

Si bien Bobbio no hubiese negado nunca la importancia del análisis estructural de Kelsen en cuanto al derecho, ni la concepción orgánica de la doctrina pura del derecho atenta a indagar la totalidad del derecho a través de una sistemática comprensión de las estructuras singulares de éste, en los años 70' Bobbio asume la sociología empírica dentro de la teoría del derecho. En aquellos años, una vez más, Bobbio ilustra los cambios internos en la política, el derecho y en la economía e indaga los fenómenos políticos y jurídicos en su complejidad social. En efecto, en el 1972, es nombrado Profesor de Filosofía de la Política en la Facultad de Ciencias Políticas en Turín. Y esto ocurría años después del mejoramiento de la economía italiana, progreso debido al aumento de las exportaciones y también al mejor sistema de control monetario. Sólo algunos años antes de la nueva posición académica de Bobbio, en el llamado "otoño caliente" (1968) se habían manifestado protestas en las fábricas y en las universidades que distorsionaban el equilibrio de los sistemas

7 Sobre el difícil ingreso de la lección kelseniana dentro de la cultura filosófico-jurídica italiana, cfr. A. Serpe, *La 'guerra fredda' dell'essere e del dover essere. Capograssi Bobbio Kelsen*, en G. Marino (a cura di) *In ricordo di Capograssi. Studi napoletani*, Napoli 2008, pp. 243-265.

8 Sobre los lugares de identidad y diferencia entre el pensamiento jurídico de en cuanto a derecho y los presupuestos del realismo escandinavo (de matriz sueca) y de Alf Ross, cfr. A. Serpe, *The doubting philosopher: Norberto Bobbio. Outlines of his legal philosophy within Italian legal culture*, Oslo 2008, pp. 17-25.

políticos, sociales y culturales. Hay una razón significativa en el recordar que las manifestaciones estudiantiles, antes de difundirse poco a poco en todos los lugares, comenzaron específicamente en la Universidad de Turín. Bobbio era consciente del hecho que era necesario encontrar nuevos instrumentos y métodos de investigación. Del mismo modo, se había dado cuenta que la política había perdido la prioridad y que era necesario tomar en seria consideración los puntos de vista históricos, económicos y jurídicos: todos estos acontecimientos habrían permitido un estudio global de la sociedad. Y esto originado por el hecho que el sistema institucional y político debía considerarse nada más que un subsistema del sistema social. Para entender la sociedad humana, se hacía necesaria una nueva perspectiva estructural e histórica, no bastaba mirarla desde el vértice, sino desde la base, no desde la cima de la “clase política”, sino desde la base de las “clases sociales”. En muchas ocasiones, Bobbio insistía en la indispensabilidad del estudio, no de los mecanismos institucionales como, por ejemplo, las relaciones entre poder legislativo y ejecutivo, sino más bien, de la observación de las condiciones bajo las cuales estos mecanismos de hecho funcionaban. Era urgente comparar el sistema burocrático con las necesidades sociales dirigidas a exigir formas más amplias de participación política.

En los años precedentes, como positivista (o, mejor dicho, un positivista que probó a conciliar la filosofía analítica con el formalismo kelseniano), había sentido la necesidad de conducir la teoría de las normas jurídicas hacia la teoría del sistema jurídico. Sucesivamente, su atención se movía desde la teoría del sistema jurídico hacia la teoría del poder, afirmando que poder y derecho tendrían necesidad el uno del otro y que uno, inevitablemente, habría recurrido al otro, como en un círculo. Era entonces evidente que la teoría del derecho de Bobbio habría implicado una teoría del sistema social. En 1967, con su *“Essere e dover essere nella scienza del diritto”*, llegó a la conclusión por la cual considerar la ciencia jurídica una ciencia descriptiva, había sido un modo sutil para salvaguardar la autoridad de una fuente jurídica privilegiada. Considerar estrictamente distintos el *ius conditum* del *ius condendum* habría parecido irreal, igualmente el tentativo de tener separados ideología, teoría y método positivista. La perspectiva de Bobbio, en cuanto a la aceptación del positivismo sólo como metodología, andaba, nuevamente, revisada. Habría sido necesario ver más allá de las tareas de los juristas y alargar su perspectiva focalizando la atención en las funciones del derecho. En efecto, en 1969, en su obra *“La funzione pro-*

*mozionale del diritto*”, abiertamente declaró su fuerte interés por la clarificación de los aspectos incoherentes de los diversos subsistemas sociales y del sistema social. Nuestro filósofo maduró entonces la convicción que la teoría de la política habría, por su parte, debido integrar la teoría del derecho. El Estado del bienestar era el nuevo contexto institucional al cual la teoría tradicional del derecho debía adecuarse. A partir de estas páginas, las dos facetas de Bobbio toman cuerpo: aquella del teórico capaz de modernizar el ambiente filosófico-jurídico italiano y aquella del filósofo de la política ocupado en defender la dimensión ética del liberalismo, en la búsqueda de garantías con relación al débil y al necesitado.

## **2. En defensa de la democracia, libertad y paz. El futuro de los derechos humanos.**

### **2.1 Pluralismo vs. Democracia**

Bobbio tenía necesidad del positivismo para renovar la escena cultural italiana, para combatir la doctrina del derecho natural y las instancias católicas que confundían la validez jurídica con el valor derecho. Además, las premisas del positivismo jurídico habrían suministrado un concepto de derecho mínimo y esencialmente técnico en modo de preservar el derecho en su condición de instrumento al mismo tiempo coherente y flexible, adaptable a las necesidades de la gente. En este orden de ideas, el enfoque positivista ha sido siempre considerado por Bobbio como un medio para combatir una visión ética del Estado y dirigido a promover una nueva imagen de la democracia. Sin embargo, en Italia, todavía reinaba un espiritualismo metafísico que miraba con sospecha las nuevas corrientes extranjeras, no obstante éstas habrían indudablemente contribuido a importantes progresos en el campo civil, político y económico<sup>9</sup>.

Más allá de sus límites, la conexión entre positivismo y democracia habría sido un hilo conductor a seguir: en cuanto hilo sutil habría –según Bobbio– conducido a modernizar el país que todavía fatigaba a actualizarse al ritmo de los nuevos tiempos. Las actitudes católicas y claramente anti-

9 BOBBIO, N. *Profilo ideologico del novecento italiano*, Torino 1986, p. 4.

positivistas estaban (y todavía lo están) arraigadas en la mentalidad italiana: esto contribuía a configurar una suerte de “*anomalía toda italiana*”<sup>10</sup> y distraía la atención de los serios problemas, la libertad, la integridad moral, la igualdad, los derechos humanos. La conexión entre individuo y sociedad, como estudiada por Bobbio durante sus primeros años de carrera académica, debía ser revisada e integrada a la luz de la función promocional del derecho, de los sistemas democráticos y del pluralismo. Se debería encontrar una interacción entre el hacer empírico y el concepto democrático de vida social. La democracia entendida como un conjunto fundado sobre reglas procedimentales, como una búsqueda científica basada sobre postulados convencionalmente aceptados, necesitaba formas de legitimación. El pluralismo, por su parte, había puesto a prueba la democracia y originado serias dudas sobre sus resultados, éstos, absolutamente no sometidos a perennes verificaciones<sup>11</sup>. Una teoría democrática no se podría construir prescindiendo de los conceptos de constitucionalismo, liberalismo, pluralismo. ¿Por qué esta conexión? El liberalismo mira a meter en discusión algunas esferas de la influencia política mientras el constitucionalismo habría operado a través de la separación de los poderes; la democracia. La democracia, por su parte – habría impuesto la participación de los ciudadanos y el pluralismo habría pedido la presencia de los diversos grupos en competencia a objeto de impedir la concentración del poder<sup>12</sup>.

Más claramente, el pluralismo está –de hecho– opuesto a la idea según la cual el poder del Estado, entendido como expresión de una voluntad general, absorbe “los cuerpos sociales intermedios” que portan diversos intereses. El pluralismo, fundado sobre la proficua idea del conflicto y eliminando el abuso de la autoridad, evita el absolutismo del poder. Asimismo, el pluralismo, no menos que otro de los elementos de la democracia, es un requisito esencial para cualquier forma de ésta. El pluralismo y la democracia no son fenómenos idénticos: ambos, oponiéndose al abuso del poder y al despotismo guerrean a favor de una justa distribución de los poderes. En otro orden de ideas, Bobbio, insistiendo en la indispensabilidad del conflicto, escribió: “*Un sistema democrático sin oposición es un sistema carente*

10 GRECO, T. *Norberto Bobbio*, cit., p 182.

11 BOBBIO, N. *La non filosofia di Salvemini* (1973), in ‘Maestri e compagni’, Firenze 1984, p. 43.

12 GRECO, T. *Norberto Bobbio*, cit., p. 187-188.

de un elemento esencial (...) un requisito que puede ser sólo excepcionalmente comprendido pero que nunca se puede decir producto de un compromiso histórico”<sup>13</sup>. Entonces ¿cuál es la función del Estado? El Estado es, en la perspectiva bobbiana, un lugar en el cual todos los desacuerdos y los intereses en conflicto están temporalmente aplacados. Una teoría de la democracia debe ser fundada sobre el pluralismo y sobre una consideración profunda del individuo: “*El gran sujeto histórico* –escribía Bobbio– *no son las clases, ni las familias, ni las asociaciones ni los grupos, sino el individuo. Una sociedad futura es una sociedad de individuos donde cada uno asume la propia responsabilidad y el riesgo del propio destino*”<sup>14</sup>.

## 2.2 Democracia vs. igualdad y libertad

La filosofía de Bobbio está, sin dudas, inspirada en el principio de democracia. El principio democrático es la capacidad de transmisión y satisfacción de los valores sociales. En consecuencia, la democracia no es entendida como un mero conjunto de reglas procedimentales, sino en sentido sustancial. Bobbio individualiza dos tipos de democracia: una *democracia instrumental* entendida como el conjunto de instituciones democráticas y una *democracia final* como contenedora de ideas democráticas. En otras palabras, la democracia es medio y fin. Bobbio claramente afirma que no hay una democracia real si los medios no son dirigidos a la satisfacción de un objetivo o si los objetivos son realizados a través de otros medios, como aquellos despóticos<sup>15</sup>.

En realidad es posible trazar –una vez más– una línea de comparación entre Bobbio y Kelsen, en cuanto al concepto de democracia. Kelsen había definido el derecho como técnica social (un medio) para el control del comportamiento humano y estaba claro al interno de su filosofía: quería evitar que las definiciones impregnadas de valores pudieran ser meras expresiones de una ideología política. Por las mismas razones, la democracia, no era, para el praguense, considerada como un valor sino como un medio a través

13 BOBBIO, N. *Questione socialista e questione comunista*, en ‘Nuova serie dei quaderni di Mondoperaio’, 1976, p. 46 (mi traducción).

14 BOBBIO, N. *Crisi del Welfare State e sfida neo-liberale. Una intervista con Norberto Bobbio*, en ‘Problemi del socialismo, Settembre/1984-Aprile/1985’, p. 44 (mi traducción).

15 BOBBIO, N. *Salvemini e la democrazia* (1975), en ‘Maestri e compagni’, Firenze 1984, p. 53-54.

y gracias al cual habría sido posible alcanzar decisiones socialmente vinculantes. La libertad, todavía para Kelsen, está fundada no sobre la igualdad sino sobre la libertad. Kelsen había sostenido que la esencia de la democracia no podía ser comprendida valiéndose únicamente de la antítesis entre ideología y realidad: muchos malos entendidos habían surgido –continuaba afirmando Kelsen– a causa de una presunta separación entre ideología y realidad. En efecto, habría sido conveniente comparar los términos de la antítesis y considerar la realidad a la luz de la ideología y la ideología –por su parte– a la luz de la realidad. El antagonismo entre realidad e ideología está dentro del principio fundamental de la democracia: la idea de libertad<sup>16</sup>. Kelsen –es evidente la conclusión– había entendido la democracia como un medio dirigido, por un lado, a difundir, lo más posible, la libertad y por el otro, a limitar el poder a través de decisiones vinculantes. Derecho y democracia –en la perspectiva kelseniana– son meros procedimientos, técnicas, instrumentos.

El concepto de democracia de Bobbio no puede, al contrario, renunciar al objeto inherente de la democracia misma. La democracia es un fenómeno a doble faz: medios y objetivos están mutuamente involucrados y son estructuralmente necesarios. No obstante y éste es un fuerte punto de contacto – democracia y libertad están, para nuestros autores, estrictamente interrelacionados.

Se me permita una pregunta: ¿la relación conceptual entre libertad y democracia habría comportado un empobrecimiento de la igualdad? ¿Cómo se habría resuelto la relación entre libertad e igualdad? Bobbio era claramente contrario al socialismo autoritario según el cual la libertad del individuo es sacrificada en el nombre de la igualdad. Todavía Bobbio no había entendido el socialismo y la libertad como dominios incompatibles: el único socialismo que la historia de la humanidad había conocido era el soviético y –parece banal el énfasis– aquel que ciertamente había representado una reducción de la libertad individual. El análisis teórico de Bobbio sobre la igualdad, típica de un filósofo analítico, ha dado una contribución brillante. En su *Equality and Egalitarianism*, se interrogaba sobre la palabra “igualdad”: la investigación estaba dirigida a extirpar, dentro de la retórica de los discursos conteniendo tales términos, aquel grado de conciencia embarazosa

16 KELSEN, H. *Vom Wesen und Wert der demokratie*, Tübingen 1929, p. 50.

en el uso de la palabra. ¿Igualdad entre quiénes? ¿Respecto a qué? Bobbio indicaba cuatro respuestas: igualdad de alguno acerca de algo; igualdad de alguno acerca de cada cosa; igualdad de todos acerca de algo; igualdad de todos acerca de todos<sup>17</sup>. El último significado del término igualdad llenaba –en la perspectiva bobbiana– el sentido de la palabra “igualitarismo”, un ideal hacia el cual tender. Pero Bobbio parecía concentrarse sobre el tercer significado de igualdad porque tal definición habría explicado mejor el conflicto entre socialistas y liberalistas. Dentro la frase “igualdad de todos acerca de algo”, la palabra “algo” habría sido parafraseada como “algo más”. Para un socialista, el “algo más” es la igualdad; para un liberalista, el respeto de los derechos humanos fundamentales<sup>18</sup>. El socialismo liberal, similar al socialismo autoritario, habría conciliado de una manera mejor los términos de la cuestión: libertad e igualdad. En efecto, la libertad es redefinible en términos de igualdad en modo tal que exigir más libertad es exigir más igualdad.

La diferencia entre libertad e igualdad dentro de la democracia y la preferencia por la libertad, que mejor salva de los prejuicios de la igualdad, permite trazar una línea de comparación: esta vez entre Bobbio y Ross. Según Ross, la idea guía de la democracia es política, razón por la cual la democracia podría existir también donde la igualdad política fuese parcialmente restringida, siempre que la libertad permanezca incólume: “*la libertad es el fin en sí*”<sup>19</sup>. La conexión entre democracia e igualdad asume la forma de pre-requisito para que exista la democracia. Ross había creído que quien hubiese profesado la igualdad –y entonces hubiese sentido poca afectación por la libertad– no habría, de hecho, soportado la democracia: una pasión desenfrenada –agregaba Ross– por la igualdad habría constituido un peligro para la democracia<sup>20</sup>. El análisis rossiano sobre el concepto de igualdad alcanza un éxito negativo: la igualdad no sostiene la democracia sino en la medida en la cual la igualdad está ya contenida en el concepto de libertad<sup>21</sup>. La libertad –la conclusión llega por sí sola– triunfa sobre la igualdad.

17 GRECO, T. *Norberto Bobbio*, cit., p. 220 ss.

18 *Ibid*, p. 36.

19 ROSS, A. *Hvorfor Demokrati?*, Oslo 1969, p. 145.

20 *Ibid*, p. 147.

21 *Ibid*, p. 158.

La posición de Bobbio ha sido ciertamente menos fuerte: la democracia juega un rol al interior de un marco real, pero también ideal. Llego a este punto firme: Bobbio considera la democracia como forma de gobierno donde las reglas de principios se imponen a objeto de resolver los conflictos sociales (democracia como *procedimiento formal*); la democracia necesita de la extensión más amplia en la relación de confianza mutua entre ciudadanos y la difusión de valores culturales y sociales (democracia como *procedimiento sustancial*); la democracia necesita de una sociedad pluralista en la cual los diversos grupos pacíficamente compiten por alcanzar las decisiones colectivas: en este sentido la democracia crea una sociedad altamente contractual (la democracia como *procedimiento constructivo*). Dentro del *interplay* entre fuerzas jurídicas, sociales y políticas, la democracia se desarrolla, frecuentemente, no manteniendo fidelidad a sus promesas<sup>22</sup>.

### 2.3 Norberto Bobbio: filósofo de la paz y de los derechos humanos

Los escritos de Bobbio, sobre la paz y los derechos humanos, son prolíferos de consideraciones realísticas y de desilusiones. El reconocimiento y la protección de los derechos humanos constituyen, para Bobbio, los fundamentos de las constituciones democráticas modernas. La paz, primero que todo, es la precondición para el reconocimiento y la efectiva protección de los derechos humanos al interior de los Estados singulares y del sistema internacional. Bobbio considera los derechos humanos, la democracia y la paz como los tres elementos de un mismo movimiento histórico. Entonces, si los derechos humanos no son ni reconocidos ni protegidos, la democracia no existe y sin democracia no puede darse ninguna resolución pacífica de los conflictos. En otras palabras, la democracia ha de entenderse como la sociedad de los ciudadanos en modo tal que los súbditos se transforman en ciudadanos en vista del reconocimiento de los derechos humanos<sup>23</sup>. El reconocimiento de éstos –me sea permitido insistir– es condición del pasaje del *status* de súbdito a aquel de ciudadano. Bobbio ha creído firmemente que el sistema internacional es un “sistema por encima de los otros”, sistema que unifica todos los diversos sistemas nacionales. A tal respecto, Bobbio parece estar inspirado en la vieja lección kelseniana según la

22 BOBBIO, N. *In praise of meekness. Essays on Ethics and Politics*, Cambridge 2000, p. 84.

23 BOBBIO, N. *The age of rights*, Cambridge, 1996, preface.

cual el derecho internacional es simplemente un sistema jurídico además del nacional. Insistir sobre el concepto de soberanía no es otra cosa que –aquí la influencia kelseniana– manifestar un juicio de valor, un dogma, una presuposición dentro del marco de la filosofía de los valores<sup>24</sup>. Siguiendo esta orientación, Bobbio ensaya una elaboración teórica de los derechos humanos partiendo de la consideración por la cual las constituciones son medios dirigidos a positivizar los propios derechos humanos: las constituciones, con la positivización, introducen los derechos humanos en el circuito de las garantías. En efecto, la función promocional del derecho teorizada por Bobbio en los años 70<sup>o</sup>, había clarificado el concepto de coerción y había liberado el camino hacia un análisis suspicaz y, porque no, sospechoso de los derechos humanos.

Los análisis bobbianos sobre los derechos humanos, permiten ver dos características principales de los mismos: los derechos naturales son derechos históricos (derechos sin fundamento); los derechos humanos vienen a la luz al inicio de esta era conjuntamente con la percepción de la sociedad y deben –los derechos humanos– necesariamente pertenecer a un sistema normativo dado. Su primer argumento está basado por su no cognitivismo ético: es imposible, habría dicho Bobbio, buscar una fundamentación teórica de los derechos humanos desde el momento que este, el derecho humano, es un concepto deóntico que incluye un valor. Es de alguna utilidad recordar la dura crítica que Bobbio había formulado a la doctrina del derecho natural entendida no como teoría moral sino como teoría sobre la moral; dicho de otro modo como “*esquema teórico dirigido a la justificación de morales diversas y opuestas*”<sup>25</sup>. Al respecto, Bobbio había afirmado que es una ilusión la búsqueda obsesiva de principios absolutos fundadores de los derechos humanos. En primer lugar, porque la expresión “derechos humanos” desde el momento que todas las ficciones son pura tautología que nada dicen sobre su contenido. Además cada intento de definición no eliminaría los riesgos de utilización de términos impregnados de valores<sup>26</sup>. Los derechos humanos –toma cuerpo la posición de Bobbio– constituyen una categoría *variable* como la historia de los últimos siglos ha demostrado categóricamente: una lista exhaustiva de derechos humanos

24 KELSEN, H. *La dottrina pura del diritto e la giurisprudenza analitica*, en *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino 1952, pp. 204-205.

25 Castignone, S. *Introduzione alla filosofia del diritto*, Roma-Bari 1998, p. 185 (mi traducción).

26 BOBBIO, N. *The age of rights*, cit., p. 5 (mi traducción).

sería una operación imposible dada su tendencia natural a adaptarse a la mutación de las circunstancias históricas como los desarrollos tecnológicos, los intereses individuales y sociales, los instrumentos de positivización de los mismos, entre otros. Por ejemplo, aquello que había sido considerado como sagrado e inviolable a final del siglo XVIII (el derecho de propiedad) ha sido cada día –continúa Bobbio– limitado por restricciones radicales. Es así difícil atribuir un principio absoluto a derechos históricamente relativos. Los derechos humanos son, también, *heterogéneos* en el sentido que los argumentos usados a favor de alguna exigencia incorporada en una Declaración pueden no valer para otras. Bobbio mostraba –es clara la implicación– su contrariedad con relación a las definiciones: “*el principio absoluto no es solamente una ilusión; una ocasión es también un pretexto para defender posiciones conservadoras*”<sup>27</sup>. Los derechos humanos son derechos históricos por cuanto son producto de las civilizaciones y susceptibles de aumento y transformación. El desarrollo de los derechos humanos –según la perspectiva de Bobbio– pasa a través de tres estadios: los derechos de libertad; los derechos políticos; los derechos sociales. Los derechos enunciados por las Declaraciones no son solamente los derechos humanos posibles: las diferencias, los desarrollos, los cambios de los individuos, las necesidades sociales y políticas producirán, siempre y de cualquier modo, nuevas exigencias de libertades y poderes<sup>28</sup>.

El rechazo evidente de Bobbio de las definiciones hace su posición muy comparable a la de Ross y, en general, a una difusa actitud típica de los países escandinavos. Ross, por su parte, había considerado que creer que las palabras representen conceptos o ideas cuyos significados debieran definirse a través del trabajo de los filósofos sea una vaga ilusión. Además, añadía que el definir es una postura engañosa y dañosa. ¿Cómo penetrar y aferrar “la esencia oculta” de las “cosas”? ¿qué hace una “cosa” cosa?<sup>29</sup> En Noruega, Torkel Opsahl, filósofo de los derechos humanos, había suscitado una dura crítica hacia las definiciones, inflexibles y peligrosas, desde su punto de vista<sup>30</sup>. Opsahl, de exquisita inspiración rossiana, había sostenido que

27 *Ibid*, p. 9 (mi traducción).

28 *Ibid*, p. 18-19

29 ROSS, A. *La definizione nel linguaggio giuridico*, in U. Scarpelli (a cura di), *Diritto e Analisi del Linguaggio*, Milano 1976, p. 209 ss.

30 Cfr. SERPE, A. *Realismo nordico e diritti umani. Le 'avventure' del realismo nella cultura filosofico-giuridica norvegese*, Napoli 2008, spec. p. 191-206; Serpe, A. *Rea-*

creer la existencia de “*real definitions*” capaces de penetrar la esencia de las cosas habría conducido a conceptualizaciones metafísicas desde el momento que las palabras reflejan solamente los usos lingüísticos de la gente. La aserción por la cual: “*llamar la cola de una vaca ‘pierna’, no necesariamente significa que la cola sea una ‘pierna’!*”<sup>31</sup> – ridiculizaba, con humor, el noruego. La definición no es otra tarea que “una afirmación de uso lingüístico” en las formas normativas y descriptivas. La forma normativa, con el prescribir, manifiesta el uso de una palabra (come el autor entiende usar la palabra); la descriptiva, por su parte, con el describir, es una proposición que afirma que una palabra es o debería ser usada en conformidad con los usos de un cierto individuo o de una colectividad de individuos.

El análisis semántico ofrece un ejemplo significativo en cuanto a la clarificación del lenguaje o del razonamiento jurídico: afirmar la existencia de definiciones normativas o descriptivas pretende significar –con respecto al derecho y a los derechos humanos– la elusión de tediosos malos entendidos en modo de optimizar el *interplay* entre teoría y práctica. De este modo, examinar las funciones de las proposiciones jurídicas y sus relaciones lógicas es asunto útil –afirmaba Opsahl– para la comprensión correcta de los conceptos<sup>32</sup>. Por su parte, Opsahl no escondía su predilección por Ross: como el danés, también él recordaba que hablar de la existencia de términos jurídicos como “derecho subjetivo” o “propiedad”, independientemente de las proposiciones que los contienen, habría constituido un “sentido no trascendental”<sup>33</sup>.

*lism vs. Idealism. Ross and Castberg. Paths of a dispute upon Law and Human Rights*, in *Fronesis*, 2009/1; Serpe, A. *Il realismo giuridico in Danimarca e Norvegia*, in ‘Materiali per una storia della cultura giuridica’, 2008/1, p. 63-90; Serpe, A. *Analysis of language and legal rights within the Scandinavian debate. Human rights: a “hidden essence”?*, en ‘Fronesis’, 2006/3, p. 32-55; Serpe, A. *Torkel Opsahl: Law and Equality. Selected articles on human rights, Oslo 1996*, en ‘Filosofia dei diritti umani-Philosophy of Human Rights’, An. IV, n. 10, Gennaio/Aprile 2003, pp. 109-11.

31 OPSAHL, T. *An inquiry into the meaning and function of legal definitions*, in AA.VV. *Law and Equality. Selected articles on human rights*, Oslo 1996, p. 658.

32 SERPE, A. *La libertà di religione o di credo nell’esperienza giuridica norvegese. Un’analisi della Norges Grunnlov*, en ‘Il Tetto’, 2005/249-250, pp. 75-89.

33 OPSAHL, T. *An inquiry into the meaning and function of legal definitions*, en AA.VV., *Selected articles*, cit., pp. 670-671. Sobre este punto, Serpe, A. *I diritti dell’uomo in Norvegia. I fondamenti teorici*, en ‘Materiali per una storia della cultura giuridica’, 1/2007, pp. 99-127. Spec. pp. 118-124.

Regresando a Bobbio, es urgente una aclaración. Leamos nuevamente de sus premisas. El filósofo había afirmado que la existencia de un principio absoluto fundador de los derechos humanos no puede darse. Esta aserción no se habría mostrado incompatible con aquella –aquí el punto– según la cual es posible fundamentar la validez de los derechos humanos en un *consensus omnium*. Desde el momento que es imposible demostrar su validez, a partir de una deducción de hechos objetivos (por ejemplo la naturaleza humana) o de verdades auto-evidentes objetivas, el único modo habría sido aquel de descubrir que estos, los derechos humanos, son generalmente aceptados dentro de un período histórico determinado y sostenidos por un consenso generalizado. Seguimos las premisas de nuestro filósofo: un valor puede considerarse tanto más válido cuanto más goza de consenso. El consenso histórico reemplaza, por así decirlo, el test de objetividad dado por las pruebas fácticas<sup>34</sup>. La segunda premisa de Bobbio involucra razones sociológicas y políticas.

Al respecto, las proposiciones más importantes son: 1) el *derecho* es un concepto deóntico, es decir, un concepto normativo: la existencia de un derecho está ligada a la existencia de un deber, por lo cual ese, el derecho, por su parte, implica la existencia de un *sistema normativo*; 2) los términos ‘*derecho*’ y ‘*deber*’ deben pertenecer a un sistema normativo para que estos, los términos, adquieran significado: fuera de un sistema normativo tales términos corresponderían a meras exigencias o necesidades, no serían –en otras palabras– derechos positivos. Tales términos necesitan de una transformación en derechos positivos, a través de un reconocimiento constitucional para que puedan gozar de protección<sup>35</sup>.

En este último sentido descrito, el positivismo de Bobbio es sin duda paragonable al concepto realista de ‘*máquina del derecho*’, típico del enfoque escandinavo: Olivecrona e Lundstedt habían sostenido que las normas jurídicas fuesen meras descripciones de conceptos que la máquina del derecho utiliza a objeto de garantizar seguridad y bienestar social. Fuera de la máquina del derecho, normas, deberes y derechos retornarían a su estado primitivo de “*vacuous terms and empty labels*”<sup>36</sup>. Los derechos subjetivos –como Kelsen

34 BOBBIO, N. *The age of rights*, cit., p. 12-15.

35 *Ibid*, pp. 57-58.

36 LUNDSTEDT, V. *Legal thinking revised*, Stockholm 1956, pp. 301,302. Cfr. Olivecrona, K. *Il diritto come fatto*, Milano 1967, pp. 159-166.

había advertido— no pueden ser considerados independientemente de las normas positivas. Si así no fuese, una teoría de los derechos subjetivos precipitaría fuera de los recintos científicos y se constituiría en una ideología política<sup>37</sup>. La posición de Bobbio parece ciertamente menos rígida: no es pura simpleza considerar el derecho internacional —como Olivecrona había sostenido<sup>38</sup>— un instrumento dirigido a la paz, diversamente Bobbio tomaba distancia de esta posición aún cuando el sueco Lundstedt consideraba al derecho internacional como el “*reino de la anarquía*” dominado por los intereses personales<sup>39</sup>; 3) el problema fundamental de los derechos humanos es su protección. Las actividades en las cuales los organismos internacionales deben empeñarse son la promoción, la vigilancia y las garantías. Bobbio —me sea permitido insistir— consideraba los derechos humanos una cuestión política más que filosófica; 4) el problema filosófico de los derechos humanos no puede ser dissociado de un estudio de las cuestiones históricas, sociales, económicas y psicológicas. “*El filósofo* —escribía Bobbio en *The age of rights— que insiste en aislarse, condena la filosofía a un rol estéril*”<sup>40</sup>.

Los derechos humanos están no solo dentro del ámbito filosófico y de la política, sino también dentro de la sociología del derecho. La proliferación de los derechos humanos genera preocupación en cuanto a las relaciones entre derechos humanos y sociedades en su complejo, a sus orígenes sociales y a la creación de nuevos tipos de derechos. La apertura de Bobbio hacia la sociología del derecho —la tensión entre derecho, política y sociología de los años 70— parece consolidarse en el último Bobbio: nadie mejor que los sociólogos del derecho para explicar los derechos humanos, por cuanto cumplen la tarea de interpretar los cambios sociales en vista de una armonización entre teoría y práctica de éstos. La tarea esencial de la sociología del derecho es indagar el rol del derecho dentro de los cambios sociales, el derecho dentro de la sociedad y no menos aquel de analizar el alcance dentro del cual las normas jurídicas —con relación a los derechos humanos— son aplicadas al interno de una determinada sociedad (sociedad dentro del derecho)<sup>41</sup>. A la sociología y a la política, en

37 CASTIGNONE, S. *Introduzione alla filosofia del diritto*, cit., pp. 164,165.

38 OLIVECRONA, K. *Il diritto come fatto*, cit., p. 166.

39 CASTIGNONE, S. *Diritto, linguaggio, realtà. Saggi sul realismo giuridico*, Torino 1995, pp. 264-269.

40 BOBBIO, N. *The age of rights*, cit., p. 11 (mi traducción).

41 *Ibid*, pp. 47-53.

fructífera hermandad, se le ha asignado la delicada tarea de colmar los *gaps* internos de la teoría y práctica de los derechos humanos.

## Conclusiones

El concepto bobbiano de democracia como sistema de reglas dirigidas a eliminar el uso de la violencia concilia la relación entre poder y derecho. La democracia no se funda sobre la primacía del poder sobre el derecho, ni viceversa. Bobbio, años antes, había sostenido “*Lex et potestas convertuntur*”<sup>42</sup>: es éste el principio inspirador de las democracias constitucionales. La democracia se funda sobre reglas que dirigen, *in primis*, el cómo del comportamiento de los asociados. Los individuos, en cuanto titulares de los derechos civiles y políticos, se transforman en protagonistas principales del escenario democrático. El consenso es la fuente que legitima todos los sistemas jurídicos. En este orden de ideas, Bobbio identifica democracia y sistema político: así entendida, la democracia, permite la proximidad más cercana de las necesidades morales a aquellas políticas. Metafóricamente, la democracia es la luz mientras que la autocracia es la oscuridad: esta, la democracia, juega su rol en el inseparable trinomio libertad-paz-derechos humanos. No se puede extirpar el trinomio de los problemas pulsantes de nuestro tiempo: pensemos a la guerra, a la pobreza. Si por un absurdo fuera, se correría el riesgo de hacer el debate sobre los derechos humanos un mero ejercicio académico. La política, más que la sociología, es el terreno dentro del cual el debate se debe desarrollar. El enfoque realista bobbiano puede –me sea lícito mi reflexión– ser a pleno título inscrito en una suerte de paz perpetua y cosmopolita de resonancia kantiana. La constante tensión, a través del conflicto, hacia la racionalidad y la libertad parece moverse en la dirección de una sociedad universalmente concebida que coordine las necesidades y garantice la paz entre todos los Estados.

Se podría interpretar la confianza de Bobbio en el derecho internacional como signo de pesimismo. Podría parecer, más bien que la necesidad urgente de creer en un derecho supranacional sea el síntoma claro de la crueldad y de la corrupción de nuestros tiempos. En efecto Bobbio considera la templanza (*mi-*

42 BOBBIO, N. *Sul principio di legittimità* (1967) in N. Bobbio, *Studi per una teoria generale del diritto*, Torino 1970, p. 89.

*tezza, meekness*) como la antítesis de la política. En realidad, la templanza es la virtud cardinal de la ética, conjuntamente con las otras virtudes débiles como la humildad, la modestia, la castidad, la pureza, la simplicidad, la gentileza. Opuesta a la templanza, por un lado las *virtudes fuertes* como la generosidad, el coraje, la habilidad y por el otro, la arrogancia, el dominio y la soberbia, considerados vicios, las primeras y virtud del político, las segundas. La *templanza* “hace que los demás sean ellos mismos” sin abandonar el sentido de la lucha (como la *sumisidad*) y sin actuar tristemente en la contemplación de impotencia o debilidad (como la *humildad*). De otra forma, la templanza –tomando cuidado del estilo de vida y de las ideas de los demás– signa el espacio de la tolerancia y del respeto. La conciencia de vivir en una sociedad violenta es elocuentemente expresada con la figura de la persona pacífica no-violenta y la templanza como el rechazo del ejercicio de cualquier forma de violencia<sup>43</sup>.

Las dudas, el comprender antes del juzgar, la lucha a favor de la racionalidad, de la libertad y de la templanza, han originado y siempre han acompañado el desarrollo teórico de Norberto Bobbio. Desde los años 30’, nuestro filósofo había –en la duda en cuanto a la pertinencia de la filosofía moral y del derecho– emprendido nuevas perspectivas de investigación. Dado que el intento más fuerte ha sido siempre aquel de comunicar la firme conciencia de la complejidad de las cuestiones afrontadas, Bobbio ha sembrado más dudas que recogido certezas.

Una vez escribió: “*me considero pertenecer al grupo de los nunca felices. Soy un hombre de las dudas (...) Cada cosa que escribo me cuesta grandes esfuerzos, un esfuerzo que generalmente parece ser más grande que los resultados conseguidos*”<sup>44</sup>.

43 BOBBIO, N. *In praise of meekness. Essays on Ethics and Politics*, Cambridge 2000, pp. 26-29, 30,31,34,35.

44 BOBBIO, N. *Riflessioni autobiografiche*, en ‘Nuova Antologia’ (1993), 2185, Gennaio-Marzo, pp. 49-50 (mi traducción).

## **II. Ensayo**



## La filosofía de la infancia de Walter Benjamin

### Walter Benjamin's Philosophy of Childhood

*Alejandro Fielbaum S.*  
*Universidad de Chile*  
*Chile*

#### Resumen

El ensayo articula las reflexiones que Benjamin, en variados textos, expone sobre la infancia. El autor resalta la experiencia infantil por su capacidad de transmutar los objetos, otorgándoles un uso contrario al corriente, pudiendo tal desfiguración incluso alcanzar la propia identidad. Por ello, en la infancia se alojaría cierto carácter destructivo, a partir de cierta fidelidad al objeto que permite su rescate ante todo evolucionismo. Desde allí se concluye, a partir de ciertos comentarios de Agamben y Didi-Huberman, en torno a la infancia como imagen de la inventiva capaz de recuperar justamente lo ido y de anunciar la diferencia por venir.

**Palabras clave:** Walter Benjamin, infancia, experiencia, filosofía de la historia.

#### Abstract

The essay articulates Benjamin's reflections about childhood, expounded in diverse texts. The author highlights the childhood experience for its capacity to transmute objects, giving them a use contrary to the expected, a disfiguring that can even reach the identity of the self. Therefore, a certain destructive character resides in childhood, starting from a kind of fidelity to the object that permits its rescue from evolutionism. Based on certain comments by Agamben and Didi-Huberman, conclusions are reached about childhood as an image of creativity that is able to recover exactly what has gone and announce the difference to come.

**Key word:** Walter Benjamin, childhood, experience, philosophy of history.

*Porque el idioma de infancia  
es un secreto entre los dos*  
A Mariana Elena Walsh, *in memoriam*

Son escasos los pensadores que gozan de tanta actualidad como Walter Benjamin. Precisamente a propósito de su preocupación por lo inactual en la historia y su presentación en distintas esferas del quehacer político y cultural, durante las últimas décadas su nombre se ha emplazado dentro del canon crítico de los distintos espacios de las humanidades. En otro momento hemos intentado rastrear tales procesos, que aquí sólo podemos indicar someramente para pasar a cuestionar la escasa fidelidad que tales lecturas suelen poseer para con el gesto benjaminiano de pensar miniaturas antes que resúmenes, y gestos antes que nombres. Así, abundan los textos sobre las formas en las que Benjamin articula torciendo los tradicionales conceptos de tiempo o presencia en los cuales se ha jugado la tradición sobre la filosofía de la historia, pero siguen escaseando –pese a notables ejemplos, huelga decirlo– los que aspiran a rastrear cómo aquello se expresa en los análisis concretos de Benjamin en lo que podríamos denominar como los detalles de su pensamiento. Es por ello que aquí nos interesa seguir una cuestión que resulta, en sus textos, cuantitativamente menor pero filosóficamente central. A saber, la que guarda relación, imprecisamente, con lo pequeño: La idea de la infancia.

Al narrar su relación con Benjamin, Adorno reescribe la escena de filiación teórica desde una curiosa escena. Pues no se presenta como un pupilo obediente ante las enseñanzas del maestro, sino como quien se espera ante la donación que resulta, por insegura, singularmente prometedora: “*En su cercanía, uno se sentía como el niño en el instante en que se abre una rendija de la habitación navideña y una plenitud de luz llena los ojos de lágrimas, más conmovedora y confirmada de lo que nunca saluda el resplandor cuando es invitado a entrar al cuarto*”<sup>1</sup>. Y es precisamente por tal carácter incierto que el discípulo se escindirá de uno de los principales entusiasmos del maestro. A saber, el que Benjamin expresa ante las inanticipables chances que la reproductibilidad técnica genera. Así, el montaje que tal era de la obra de arte

1 W.ADORNO, Theodor, “Introducción a los *Escritos* de Benjamin”, en *Sobre Walter Benjamin*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 51.

posibilitaría es cuestionado, por Adorno, por ser tan mimético como infantil<sup>2</sup>. Y, en efecto, desde tales adjetivos podría pensarse el interés benjaminiano por tales técnicas. Lo cual, claro está, exige una distinta consideración de tanto de la mimesis como de la infancia. Este último vocablo ha padecido una injusta desatención en la recepción de Benjamin. Se suele soslayar filosóficamente su interés por tal cuestión, o bien explicarlo por otros motivos. Así, Aguirre vincula su colección de libros infantiles por su dedicación al coleccionismo<sup>3</sup>. Poco interés podría haber entonces en tales objetos, más allá de una curiosidad algo inmotivada. También para Sarlo la analogía de lo infantil nacería, en Benjamin, por su preocupación por miniatura y el detalle<sup>4</sup>. El recurso a tales objetos provendría entonces por una cuestión antes de tamaño que de contenido. Peor aún será la opinión expresada por Arendt, cuya preocupación por la natalidad no irá acompañada por la lectura del motivo de la infancia en Benjamin. Al contrario, lo leerá como cierto capricho por libros que ni instruirían ni divertirían: “*dado que no se interesaba en la psicología infantil ni en la psiquiatría, estos libros, como muchos otros de sus tesoros, no servían literalmente para nada*”<sup>5</sup>.

Ahora bien, esta última frase, acaso sin saberlo, apunta a lo que Benjamin allí intentó pensar. Lo cual, claro está, implica valorar de otra forma tal inutilidad. Pues precisamente allí reside el particular interés benjaminiano por la infancia. Su teoría de la experiencia, según confiesa, de tal tiempo provendría<sup>6</sup>. Por ello, no parece casual ni su escritura sobre la propia infancia ni la atención a lo pensado sobre la niñez en los autores que le fueron importantes –desde la consideración teológica de Kraus del niño como criatura<sup>7</sup> hasta las utopías pedagógicas de Fourier y Brecht<sup>8</sup>. Tal insistencia en la figura de la ausencia de

2 WIESEGRUND ADORNO, Theodor, Carta enviada a Walter Benjamin el 18 de Marzo de 1936, en *Ibid*, p.143.

3 AGUIRRE, Jesús, “Walter Benjamin: fantasmagoría y objetividad”, en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Taurus, Madrid, 1998, p. 13.

4 SARLO, Beatriz, “Verdad de los detalles”, en *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, p. 36.

5 ARENDT, Hanna, “Walter Benjamin, 1892-1940”, en *Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Hermann Broch; Rosa Luxemburgo*, Anagrama, Barcelona, 1971, p. 60.

6 Citado en JAY, Martin, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid, 1974, p. 325.

7 BENJAMIN, Walter, “Karl Kraus”, en *Obras. Libro II. Volumen I*, Abada, Madrid, 2007, p. 347.

seriedad resulta bastante seria. Según Buck-Morss, más que en ningún otro pensador moderno. Quizás habría que matizar tal cuestión recordando, además de Nietzsche o Wittgenstein, a Rousseau. Es sabido que este último –y su época– termina por invertir la concepción de la infancia como carencia, imperante en la filosofía clásica<sup>9</sup>. Así, pronto Fichte expresará su fe en tal figura de la potencia: “*en el niño se halla toda la plenitud inocente y abierta de la Humanidad*”<sup>10</sup>. Ahora bien, es claro que tal apertura deberá ser encaminada hacia cierta constitución de un sujeto pleno. Pues la infancia mostraría al adulto tanto la ternura de su pasado como la necesidad de su futuro. Para lo cual el presente deberá prepararlos con la pertinente seriedad. En efecto, Hegel recomienda la temprana transmisión escolar del sentimiento de respeto y obediencia<sup>11</sup>. Sólo así pareciera posible encaminar al niño hacia la interiorización de lo que, durante la infancia, le resulta tan exterior como necesario: “*El niño es también un hombre, pero aún no existe la razón en él; no sabe ni hace nada racional. El niño tiene la aptitud de la razón, pero ella aún no existe para él*”<sup>12</sup>. Tal preocupación por la educación es particularmente heredada en los años de la juventud benjaminiana. *Muy tempranamente señala la importancia que tal cuestión habría adquirido en el debate. Pues, según señala, no podría abrirse revista alguna sin encontrar reflexiones sobre las escuelas*<sup>13</sup>. La cual, ciertamente, trascendería toda moda. Al punto que *ya desde los griegos resonaría la pregunta sobre la posible comunidad con mujeres y niños del hombre que desee situarse a la altura de la humanidad*<sup>14</sup>.

Para pensar aquello, Benjamin deberá separarse de la concepción moderna de felicidad. Esta última no sería capaz de comprender la inmediatez de la expresión del niño, la cual sólo podría pensar como egocentrismo, ig-

8 BENJAMIN, Walter, “Comentarios a poemas de Brecht”, en *Tentativas sobre Brecht*, Taurus, Madrid, 1975, p. 95.

9 GAGNEBIN, Jeanne Marie, “Infância e pensamento”, en *Sete aulas. Sobre linguagem, memória e história*, Imago, Río de Janeiro, 1997.

10 FICHTE, Johann Gottlieb, *Discursos a la nación alemana*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 202.

11 HEGEL, Georg, “Discurso del 14 de Septiembre de 1810”, en *Escritos pedagógicos. Pedagogía*, Ediciones de www.librodot.com, p.24.

12 HEGEL, Georg, *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1981, p. 46.

13 BENJAMIN, Walter, “La Bella Durmiente”, en *Obras. Libro II. Volumen I*, Abada, Madrid, 2007, p. 9.

14 BENJAMIN, Walter, “La vida de los estudiantes”, en *Ibid*, p. 86.

norancia y sentimiento lo que, más bien, sería su lúdica naturaleza<sup>15</sup>. En esta, la vida pareciera desplegarse desde una experiencia totalmente distinta a la adultez. En efecto, desconocería la experiencia del pecado propia de una naturaleza triste<sup>16</sup>. Aquello no se debería tanto a que el niño poseyera cierta moral positiva. De forma mucho más interesante, su carácter destruiría toda moralización del destino. En efecto, Benjamin considera que el niño carece de toda noción de culpa moral<sup>17</sup>. Por tal distancia, cuestiona el interés ilustrado en una educación moralizante, la que no sólo traspasaría al niño una responsabilidad por la que debe hacerse responsable, sino también cierta subjetivación que le resulta igualmente ajena. Pues el aprendizaje del niño no sería experimentado desde cierta individuación en la que se separaría de los restantes sujetos y objetos. Sino que sólo en el seno de la comunidad podría adquirir un nuevo saber<sup>18</sup>. Y éste, al ser primeramente un saber del otro, no podría darse a partir del aislamiento del mundo. Por el contrario, en el espacio comunitario el niño experimentaría la sociabilidad como un ámbito que no se separa de su ubicación ante el mundo. Sus formas de relación y aprendizaje se enmarcarían directamente en la singular temporalidad de la infancia, cuyas formas de significación no podría sino estar mediadas por cierta dimensión lúdica: “Comer, dormir, vestirse, lavarse, tienen que inculcarse al pequeño en forma de juego, con versitos que marcan el ritmo”<sup>19</sup>. No existiría entonces, en el niño, diferencia entre experiencia y formación de hábitos. Contra la distinción adulta entre juego y disciplina, el niño aprendería desde la experiencia lúdica de la reiteración, análoga a la de

15 BENJAMIN, Walter, “La felicidad del hombre antiguo”, en *Ibid*, p. 131.

16 Es claro que varias de las ideas respectivas, así como las que luego se expondrán sobre filosofía de la historia, podrían ser pensadas desde una lectura más extensa de Benjamin, cuyas recurrentes preocupaciones aquí se tocan sin mayor profundidad. Hemos intentado hacer aquello, por cierto, en otros textos. Por motivos de espacio, optamos aquí por dejar implícitas cuestiones que no podrían darse por satisfechas con la mera indicación a uno u otro texto. Asumimos también, autocriticamente, que lo dicho sobre el juego habría, en un texto más extenso, de contrastarse con lo que otros pensadores han pensado al respecto.

17 BENJAMIN, Walter, ““Las afinidades electivas” de Goethe”, en *Obras. Libro I, Volumen I*, Abada, Madrid, 2007, p. 141.

18 BENJAMIN, Walter, “La enseñanza de la moral”, en *Obras. Libro II. Volumen I*, Abada, Madrid, 2007, p. 52.

19 BENJAMIN, Walter, “Juguetes y juego (1928). Comentarios sobre una obra monumental”, en *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989, p. 94.

una habituación en la que no separa emoción y hábito. Desde tal cotidianidad se expresaría la infinita creatividad infantil, incomparable a la de toda otra criatura<sup>20</sup>. Como si fuese creado, imprecisamente, para crear a partir de su infinita recreación.

La indeterminable creatividad del niño nacería, para Benjamin, por la particular relación que traza con los objetos. Sin importar el tipo o calidad del objeto, le brindaría una inusitada atención, otorgándole un uso sin valor alguno. Ni siquiera el residuo se salvaría de tal salvación, posibilitada por el nuevo uso que el niño le otorgaría<sup>21</sup>. El cual, claro está, poco tendría de reverencia ante su pasado monumental, o de desdén ante su nimiedad. Pues su goce tendría que ver con la actividad del jugar, sin importar así el resultado al cual se pueda llegar. Hasta el más banal objeto se hallaría, para el niño, dotado de un prodigioso encanto<sup>22</sup>. La posibilidad de rescatar ciertas prácticas es posibilitada por la ausencia de seriedad que permite destronar las que habrían de imponerse como regla en su mundo. En efecto, Benjamin indica que muchos de los actuales juguetes habrían sido, originalmente, antiguas formas de imposición que los niños habrían transformado<sup>23</sup>. La posibilidad del mando hallaría su límite, entonces, ante tan inocente imaginación. Y es que el mundo del niño gozaría entonces de cierta autonomía ante los tristes regímenes de sentido que el adulto buscaría imprimirle. No se trataría, claro está, de la soberanía de instalar un nuevo significado. Sino, mucho más cruelmente, de la imposibilidad de tal soberanía del sentido. De ahí que la psicología moderna poco pueda comprender sobre el uso del juguete. Al pensar su tiempo y espacio como una analogía en miniatura al mundo de los adultos, tal ciencia desconocería que la imitación que el niño realiza sólo sería fiel a su propia alegría, desde cierta incierta retirada del referente<sup>24</sup>.

20 BENJAMIN, Walter “Programa de un teatro infantil proletario”, en *Ibid*, p. 104.

21 BENJAMIN, Walter, *Dirección única*, Alfaguara, Madrid, 2005, p. 25.

22 IBARLUCÍA, Ricardo, *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Manantial, Buenos Aires, 1998, p. 44.

23 BENJAMIN, Walter, “Juguetes y juego (1928). Comentarios sobre una obra monumental”, en *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989, p. 91.

24 No deja de ser interesante que, décadas después, también Roland Barthes cuestiona que los juguetes franceses repliquen el mundo adulto y su incapacidad de asombro: “*El adulto francés ve al niño como otro igual a sí mismo y no hay mejor ejemplo de esto que el juguete francés. Los juguetes habituales son esencialmente un microcosmos adulto; todos constituyen reproducciones reducidas de objetos humanos, como si el*

Pues el juguete poco se relacionaría con la supuesta realidad minimizada. En tal sentido, los niños trazarían una mimesis que poco respeto tendría respecto a lo imitado, a partir de una inadecuación no se traduce, en Benjamin, en un error por corregir. Al contrario, la experiencia del niño organizaría creativamente la percepción desde tal inventiva<sup>25</sup>. Incluso cuando el objeto parece inmutable, la realidad que se le otorgaría sería huidiza. Pues la permanencia de la materialidad del juguete no impide la diferencia del juego. A diferencia del adulto, el niño estaría siempre presto a experimentar cierta novedad<sup>26</sup>. De ahí que pueda emerger, ante lo mismo, una imaginación inanticipable. Ni siquiera la estabilidad de las distinciones entre sujetos u objetos, entre lo animado y lo inanimado sería respetada por tal desestabilización del sentido<sup>27</sup>. En el juego, lo que se juega podría alterarse hasta devenir cualquier cosa. De ahí que, en Kraus, el niño posea algo de monstruoso<sup>28</sup>. Llevada hasta su límite, la humanidad de quien juega y su juguete se desdibujaría. Pues el niño podría, en el tiempo y espacio del juego, ser todo: “*Los juegos infantiles están llenos, en efecto, de comportamientos miméticos, y su ámbito no se limita en absoluto a lo que una persona imita de otra. Y es que el niño no juega solamente a ser un maestro o un vendedor, sino también a ser un ferrocarril o un molino de viento*”<sup>29</sup>.

Es claro que tal destrucción alcanza la posible identidad del niño. Al actuar, no alcanzaría a ser personaje alguno, sino sólo el transcurrir por ellos. Por ello, Benjamin señala que no perseguiría la perpetuidad del producto, sino el singular momento del gesto<sup>30</sup>. Así, el exceso de vida del infante se traspasaría a un mundo vitalizado desde una indeterminación que

*niño, a los ojos del público, sólo fuese un hombre más pequeño, un homúnculo al que se debe proveer de objetos de su tamaño*”. Cfr. “Juguetes”, en *Mitologías*, Siglo veintiuno, Madrid, 1999, p.35.

25 BRATU-HANSEN, Myriam, “Room-for-Play: Benjamin’s Gamble with Cinema”, en *October*, Vol. 109, Verano del 2004, p. 20.

26 BENJAMIN, Walter, *El libro de los pasajes*, K 1 A, 3.

27 LEHMANN, Hans-Thies, “Remarques sur l’idée d’ enfance dans le pensée du Walter Benjamin”, en Wismann, Heinz (Editor), *Walter Benjamin et Paris*, CERF, París, 2007, pp. 77-78.

28 BENJAMIN, Walter, “Karl Kraus”, en *Obras. Libro II. Volumen I*, Abada, Madrid, 2007, p. 376.

29 BENJAMIN, Walter, “Doctrina de lo semejante”, en *Ibid*, p. 208.

30 BENJAMIN, Walter “Programa de un teatro infantil proletario”, en *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989, p. 105.

parece previa a toda identidad. Allí se expresaría el carácter destructivo que precede a la subjetivación de la pedagogía moderna<sup>31</sup>. Mientras ésta buscaría forjar cierta identidad capaz de proyectarse operativamente, la concepción benjaminiana del carácter resaltaría, precisamente, la inoperosidad de una singularidad incapaz de ser planificada. Su práctica –incluyendo la que aquí nos interesa, la lúdica– ningún rédito generarían. Desde allí Agamben lo contrapone la lógica capitalista del consumo. En esta última, se establecería cierta distancia cooptaría al medio en cierto rendimiento económico. La mediación consumista del consumo haría que el objeto no se agote en el instante del juego. Por el contrario, las divagaciones del niño en el sentido valorarían desde una estructura tan distinta a lo comercial que lo caro podría ser lo menos valioso, y viceversa: “*Los niños, que juegan con cualquier trasto viejo que encuentran, transforman en juguete aun aquello que pertenece a la esfera de la economía, de la guerra, del derecho y de las otras actividades que estamos acostumbrados a considerar como serias*”<sup>32</sup>. En tal sentido, el juego infantil restaría al objeto de la progresista dinámica de su catalogación y ulterior olvido, alterando la estructura económica del valores a partir de la utilidad del sujeto, y rescatando del olvido lo que el mercado consideraría un desecho –en una operación, huelga decirlo, muy distinta a la patrimonialización que reintroduce lo desechado como valor. Por ello, la fragilidad del sentido en el juego no impide la creencia del niño en la realidad que le ha atribuido al objeto. De ahí la curiosa consideración benjaminiana del niño como coleccionista<sup>33</sup>. Pues la arbitrariedad infantil no se piensa desde cierto capricho. Al contrario, precisamente por su constitutiva inestabilidad es que requiere del infinito cuidado a un objeto que exige la imposible fidelidad a un momento sin prolongación y el cuidado que tal precariedad impone, el que ya no se jugaría en mantener su presencia como tal, sino en transformarla plásticamente para poder conservándolo de otra forma.

En tal sentido, allí se cifraría una temporalidad cuya exigencia interrumpiría la continuidad del presente. Pues no podría integrarse a lo dado,

31 GALENDE, Federico, *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago, Metales Pesados, 2009, p. 14.

32 AGAMBEN, Giorgio, “Elogio de la profanación”, *Profanaciones*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, p. 100.

33 BENJAMIN, Walter, *El libro de los pasajes*, H4 a 2.

dada la resistencia que ejerce en nombre de una justicia que excedería todo orden de presencias, a partir de la cual el niño decide sin certeza ni consistencia. Residiría allí cierta promesa, de efectos tan destructivos como liberadores<sup>34</sup>, lo que exige, en términos benjaminianos, ser interpretado en términos de filosofía de la historia, a partir de una relación singularmente compleja en Benjamin. Buck-Morrs, en efecto, señala que parece no haberlo clarificado<sup>35</sup>. Antes bien, parece haber recurrido a ella como imagen de un pasado remoto. Así, según la comentarista estadounidense, desde la posición del niño toda la historia pasaría a ser legible desde una temporalidad mítica<sup>36</sup>. El último concepto, sin embargo, parece algo equívoco. Pues el niño expresaría, según intentamos argumentar, la chance de un retorno del objeto liberado de toda imposición del destino. Allí residiría una reserva inagotable de uso, al margen de toda dialéctica. Gagnebin lee, por ello, cierta posibilidad en tal reflexión benjaminiana del rescate de lo inactualizado desde una relectura crítica de la adultez. Aquello permite pensar una distinta imaginación desde una experiencia del mundo que no arranca de la soberanía del adulto y su voluntad de orden y consumo<sup>37</sup>. El niño no determinaría el mundo ni se dejaría determinar por él, sino que indicaría la chance de una vida distinta. Al punto que en un texto particularmente cifrado por la estrategia de la negatividad se utilice su figura para indicar el imposible nombre de la comprensión de la alegría tan prometida como denegada desde la facticidad moderna. Así, la comprensión infantil del idioma de los pájaros sería el modelo de la comprensión del esperanto en el mundo mesiáni-

34 BRATU HANSEN, *Op. Cit.*, p. 331

35 BUCK-MORSS, Susan, "El *flaneur*, el hombre-sandwich y la puta: las políticas del vagabundeo", en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Interzona, Buenos Aires, 2005, p.159 El breve abordaje aquí sugerido desde cierta filosofía de la historia bien podría ser complementado por una extensión más larga sobre la estética de la infancia como experiencia de crítica a la figura. Desde allí, muy sugerentemente, Menninghaus propone una lectura del color infantil como crítica de lo bello desde lo sublime, en tanto apariencia incapaz de unificar apariencia o figura alguna. Cfr. MENNINGHAUS, Wilfried, "Lo inexpresivo. Las variaciones de la ausencia de imagen en Walter Benjamin", en Massuch, Gabriela & Fehrmann, Silvia (Editoras), *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Alianza/Goethe Institut Buenos Aires, Buenos Aires, 1993, p. 54.

36 BUCK-MORSS, Susan, "El libro de los pasajes de Benjamin: redimiendo la cultura de masas para la revolución", en *Ibid*, p. 87.

37 GAGNEBIN, *Op. Cit.*, pp.181-182.

co<sup>38</sup>. Además del carácter infantil del oyente, es importante resaltar la figura del pájaro en tal imagen. Por un lado, porque su son difícilmente podría determinarse, requiriendo así de cierta imaginación que no se ejerce contra la comprensión de lo dicho, sino precisamente en su nombre. Por otro, por la referencia allí existente a lo animal. Tal relación permite pensar en una naturaleza reconciliada, capaz de expresarse y ser comprendida desde la alegría cotidiana. La figura del niño, por ello, permitiría pensar la justicia sin tristeza alguna. En efecto, representaría nada menos que el paraíso<sup>39</sup>.

Cualquier conocedor de la obra de Benjamin no podrá sino sorprenderse ante lo infrecuente que resulta, en su obra, cierta metáfora de la justicia. Su uso, en este caso, no refiere a cierta teología que se ausente del mundo. Sino a una vida cuya ausencia de culpa transforme, inmediatamente, el tiempo y espacio habitado, lo cual obliga a pensar más tensamente la modulación de la religiosidad en la política benjaminiana. Pues la alegría del niño sería la de hacer del presente tal paraíso desde la imaginación que acarrea una diferencia incontenible en cualquiera de las posibilidades del objeto sometido a la estructura de la mercancía. Lo que no requiere pensar objetos que pudieran aspirar a sustraerse, de antemano, a la estructura capitalista de la ganancia. Antes bien, se trataría de una distinta forma de re-crear desde aquellas mercancías, al margen de toda lógica del cálculo, capaz de representar allí lo que excede la estructura de la mercancía. Toda presencia ingresaría en tal promesa de una nueva articulación. Así, Benjamin recuerda que los niños hacen señas a los ángeles, y también al tren que pasa<sup>40</sup>. El doble carácter utópico y destructivo de aquel gesto permite pensar una temporalidad distinta a la de la alternativa excluyente entre técnica y redención, y pensar la redención en el seno de la técnica pensada en un uso sin fin. Desde allí, Didi-Huberman aspirará a pensar nada menos que la posibilidad del historiador revolucionario. Al extraer al objeto de su triste destino para incluirlo en una nueva posibilidad, podría pensarse el anacronismo de una imagen que ni vuelve ni deja de volver: *“El historiador, según Benjamin, es un niño que juega con jirones del tiempo. Un niño que juega y que, con método, inventa las condiciones de su saber, de su historia. ¿Qué clase de*

38 BENJAMIN, Walter, “Apuntes sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago, 2000 p. 86.

39 *Ibid*, p. 93.

40 BENJAMIN, Walter, *El libro de los pasajes*, G' 25.

*condiciones? El montón de trapos aparece aquí como un medio material pero también como un medio psíquico. El niño revuelve, cuenta y descifra sus trapos. También se duerme sobre ellos, sueña y despierta ante nuevos desciframientos*”<sup>41</sup>.

Así, desde la apropiación de la materialidad emerge, en el niño, la promesa de su justa trascendencia. La inmanencia de tal escena ha sido pensada, por Agamben, como trascendental que abre la historia<sup>42</sup>. Pues precisamente por la distancia entre la universal originalidad preparlante y su contingente actualización es que podría pensarse otra singularidad posible desde la cual articular lo viviente. En la diferencia entre la infancia y la venida al lenguaje emergería la necesidad de la significación como construcción de un mundo cuya estabilidad la infancia amenazaría, permitiendo un nuevo recomienzo. En tal sentido, la infancia resultaría la realidad inefable a la que se retornaría mediante la experiencia<sup>43</sup>. En ella, retornaría la chance de una felicidad que el niño jamás daría perdida. Y, por tal obstinación, de una novedad que el niño enuncia desde la inocencia que revela la más radical destrucción de la soberanía en nombre de una historia cepillada por la frágil y alegre mano del infante: “*Verdaderamente revolucionaria es la señal secreta de lo venidero que se revela en el gesto infantil*”<sup>44</sup>. En tal sentido, el niño no sería metáfora de la inocencia eternamente perdida, sino la indicación de la posibilidad de un por venir alegre. Pues sólo allí pareciera ser posible articular, desde una infinita inventiva, el rescate de lo desechado

41 DIDI-HUBERMAN, Georges, “La imagen malicia. Historia del arte y rompecabezas del tiempo”, en *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2005, p. 146.

42 Desde la importancia filosófica de tal consideración habría que pensar, por cierto, el carácter binario de muchas de las tensiones que hemos intentado exponer desde cierta fidelidad a lo pensado por Benjamin, más allá de las posiciones que podamos tener al respecto. Más interesante quizás sería pensar la infancia desde una menor pureza –o, más estrictamente, menos cristianamente. Para ello, por cierto, resulta necesaria la lectura del texto de Aries que no hemos querido introducir en la discusión, precisamente porque exigiría llevarla hacia cuestiones que sobrepasarían, por mucho, este breve texto. Cfr. ARIES, Philippe, *El niño y la familia en el antiguo régimen*, Taurus, Madrid, 1987.

43 AGAMBEN, Giorgio, “Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia”, en *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2003, p. 74.

44 BENJAMIN, Walter, “Programa de un teatro infantil proletario”, en *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989, p. 106.

y el anuncio de lo nuevo. La figura del niño permite a Benjamin, por tanto, imaginar una experiencia distinta de la humanidad sin sujeto ni propiedad, sino que situada en formas de compartir y recrear que, al alterarse infinitamente, no sólo resignifican al mundo sino también allí se inserta a través de las singulares dinámicas del juego. Y si ninguna de aquellas dimensiones puede ser pensada conclusivamente, no lo es tanto por la ausencia de presencia para ello sino porque sus prácticas no podrían determinarse en el mundo que abre desde sus profanas experimentaciones e ilusiones. Lo cual no requiere de una existencia en la que todos sean niños, pero sí el resguardo de la infantilidad como condición de posibilidad del hombre dispuesto a su alegre indeterminación. Esto es, quien afirma a la felicidad desde el infinito juego de un carácter cuya renuencia a todo destino indetermina su forma, trazando allí su fidelidad a la justa chance de la experiencia: “*Un hombre es un hombre, lo cual no significa fidelidad a la propia naturaleza, sino disposición a acoger en sí una nueva*”<sup>45</sup>.

45 BENJAMIN, Walter, “¿Qué es el teatro épico? (Primera versión). Un estudio sobre Brecht”, en *Tentativas sobre Brecht*, Taurus, Madrid, 1975, p. 25.

### **III. Reseña Bibliográfica**



IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Edición y traducción de Francisco Ruiz Girela. Bibliografía seleccionada por Miguel Ángel Manzano. Glosarios preparados por Irene Bernabé Blanco. Editorial Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, Córdoba, 2008, lx, 1314 p.

La obra que nos ocupa en esta reseña es una de las más importantes de la literatura universal. Generalmente conocida como los *Prolegómenos*, fue escrita por Abderrahmán Ibn Muhammad Ibn Jaldún al Hadrami, uno de los últimos grandes sabios de la época clásica del Islam. Nació en Túnez en 1332, y provenía de una antigua familia originaria del Yemen. Sus antepasados participaron en la conquista árabe de España en el siglo VIII, y en ese país residieron varias generaciones de ellos en Carmona, cerca de Sevilla. Eventualmente, la reconquista hispano-cristiana les hizo emigrar a Túnez. Allí nació Ibn Jaldún, y creció en un ambiente muy culto. Su padre era una importante figura pública y, como sus antecesores, era funcionario del gobierno. Ibn Jaldún siguió sus pasos, y comenzó como Secretario del Príncipe de Túnez. Pero sobrevino la epidemia de la *Peste negra*, que asoló tanto a Medio Oriente y Noráfrica como a Europa, e hizo morir a su padre y a otros de sus familiares. Al mismo tiempo, debido a intrigas palaciegas, sufrió prisión durante más de un año. Al quedar libre viajó y trabajó en diversas cortes del norte de África, pasando por lo que hoy son Túnez, Argelia, Marruecos y España. En ésta recorrió las tierras de sus ancestros, y aunque tenía posibilidades de quedarse y hasta recuperar antiguos patrimonios de su familia, prefirió volver al África. Finalmente, tras varias peripecias políticas y guerreras, se retiró por cuatro años con su familia al castillo de Ibn Salama, en el noreste de Argelia. Allí, en tranquilidad y sosiego, escribió la mayor parte de su *Historia Universal*, de la cual la *Introducción a la historia* o *Prolegómenos* es el primer volumen. No fue su única obra, pero sí la que más trascendió de las suyas. Eventualmente volvió a la vida de la corte en Túnez, pero después emigró a Egipto, donde, aparte de ser profesor en varias instituciones y tras ejercer varias veces el cargo de juez (esa era su profesión) y vivir otras grandes experiencias, falleció en 1406.

A diferencia de otros autores árabes como Alfarabi, Avicena, y Averroes, quienes fueron conocidos en Europa y traducidos al latín en plena Edad Media, la obra de Ibn Jaldún, por ser más tardía, no fue difundida en occidente sino a comienzos del siglo XIX, y sólo en fragmentos, hasta que

el erudito Étienne Marc Quatremère editó la obra en árabe en París, publicada tras su muerte en 1858. Después, William McGuckin, Barón de Slane, hizo en 1867 la primera traducción completa de los *Prolegómenos* al francés. Luego hubo más traducciones a otras lenguas, así como ediciones árabes más elaboradas.<sup>1</sup> Hasta hace poco la que se consideró como mejor traducción fue la inglesa de Franz Rosenthal, editada por la Universidad de Princeton en 1967. En castellano, aparte de varias antologías, ya vertidas directamente de la lengua original, o de versiones en otras lenguas, ha existido una edición completa realizada por Juan Feres en México, quien tras veinte años de labor murió antes de culminarla. Su versión fue completada por Elías Trabulse, quien le añadió un estudio preliminar y notas, siendo publicada por Fondo de Cultura Económica en 1977. Pero esa edición, aún tratándose de un grande y bienintencionado esfuerzo, mostraba varias deficiencias señaladas por eminentes arabistas como Miguel Cruz Hernández y Rafael Ramón Guerrero.<sup>2</sup> Habida cuenta de que Ibn Jaldún es un autor notable de la cultura hispanoárabe, era de justicia que se realizara una versión mejor de su magna obra en lengua castellana. Creo que la edición aquí reseñada responde a ese anhelo ampliamente.

- 1 Ibn Jaldún realizó correcciones y modificaciones al texto de los *Prolegómenos* prácticamente hasta el momento de su muerte. Algunas de las mejores traducciones dan cuenta de redacciones alternas de ciertos pasajes, a veces con varias páginas de diferencia entre los mismo.
- 2 Cfr. Miguel Cruz Hernández: “Bibliografía comentada del pensamiento islámico para no arabistas”, en *Anthropos*, No. 86-87, Barcelona, 1988, p. 124: “A mi entender [La traducción de Feres] presenta muchas dificultades. ... fue hecha de la 3ª ed. de Beirut, 1900 (que reproducía la inexacta de Bulaq 1857). Feres cotejó su texto con la traducción del Barón de Slane, y eligió una vía intermedia. Trabulse la cotejó con la excelente traducción inglesa de F. Rosenthal y también intentó seguir una vía intermedia. Así, el resultado es insatisfactorio; los nombres geográficos a veces son irreconocibles; se traduce mijo o escando por *maíz*, y *asabiyya* (fuerza de cohesión social) por coaligación, etc.”). Y Rafael Ramón Guerrero: “La filosofía árabe medieval”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, No. 1, Zaragoza, 1994, p. 134: “De esta obra [los *Prolegómenos*] hay versión castellana con el título *Introducción a la Historia Universal*, Méjico, F.C.E., 1977, que es presentada como traducida directamente del árabe y que, como he apuntado varias veces, no es más que una retraducción de la versión francesa hecha en el siglo pasado por B. De Slane, como puede comprobar quien coteje cualquier página abierta al azar, ¡incluidas las notas a pie de página!”.

La difusión de la obra de Ibn Jaldún causó gran impacto. Ya Arnold J. Toynbee en su momento dijo que este libro era la “obra máxima de su especie que haya sido creada por cualquier espíritu en cualquier época o lugar”<sup>3</sup>. Y José Ortega y Gasset también dijo sobre Ibn Jaldún que era

“Un africano genial, de mente tan clara y tan pulidora de ideas como la de un griego. Cronológicamente [el libro de los *Prolegómenos*] es la primera filosofía de la historia que se compone. La que podía aspirar antes que ella a ese puesto, parto también de una mente africana –San Agustín-, fue propiamente una teología de la historia... [Ibn Jaldún] es una mente clara, toda luz. Su potencia luminosa se revela tanto más cuanto que cree, a fuer de buen marroquí, no sólo en el Corán, sino en la magia y en los sueños, en los arúspices y augures, en adivinos, astrólogos y geománticos. Sin embargo, su luz mental perfora toda esta caligine y llega pura a las cosas y destila de ellas un libro que parece escrito por un geómetra de la Hélade. Su filosofía de la historia es al propio tiempo la primera sociología.”<sup>4</sup>

Los *Prolegómenos* causaron revuelo también porque su aparición coincidió con el desarrollo del positivismo, que concentró el interés de los estudios en las ciencias sociales, y sobre todo en la sociología. Muchos vieron que el objeto de estudio de Ibn Jaldún era la sociedad en sí, que él analiza y desnuda en sus múltiples aspectos, antes de tratarla a ella misma de manera más específica en el texto de su *Historia Universal*. Otros caracterizaron ese pensamiento como un sistema coherente del proceso histórico en términos puramente humanos<sup>5</sup>, pues Ibn Jaldún mostraba que la sociedad dependía de fuerzas psicológicas y materiales y las describía en detalle. También describía el acontecer histórico como una marcha caracterizada por ímpetus de crecimiento y de decadencia dentro de las diversas formas de las asociaciones humanas. Formulaba leyes generales que, según sus conclusiones, gobernaban el destino de las sociedades, y establecía reglas para la crítica de las fuentes históricas, con la finalidad de poder obtener

3 TOYNBEE, Arnold: *Estudio de la historia*. Emecé Editores, Buenos Aires, 1961, T. III, p. 342.

4 ORTEGA Y GASSET, José: *Obras Completas*. Tomo II. *El Espectador (1916-1934)*. Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1950, pp. 671-673.

5 ROSENTHAL, F. Ob cit., p. 486.

una reconstrucción correcta del pasado<sup>6</sup>. Tomando la definición de sociología que da Bierstedt<sup>7</sup>, tendremos que concordar en que Ibn Jaldún, además de historiador, desplegó un método y unos objetivos que prefiguran los de la sociología contemporánea. Pero, aun si no quisiéramos considerarlo en relación con dicha ciencia moderna, no puede negársele su status de precursor de la ciencia social como tal.

Ibn Jaldún también tenía una intención historiográfica: dar a sus lectores instrucciones de cómo leer la historia: qué cosas tomar en cuenta para juzgar los hechos y sucesos históricos, cómo entender la función del progreso o la decadencia en las civilizaciones, cómo juzgar el estado de una sociedad a partir de los hechos que ella suscita y los elementos sobre los que se sustenta, etc. Todo lo cual él describe con detalle e ingenio. Muchos de quienes lo leyeron y estudiaron, vieron en sus planteamientos afinidades con Maquiavelo, Guicciardini, Hobbes, Vico, Voltaire, y Rousseau, además de concomitancias entre sus ideas y las de Hegel, Comte, Gobineau, Marx, Chamberlain, Spencer, y muchos otros más. Con respecto a estas aproximaciones, el eminente arabista Miguel Cruz Hernández ha dicho:

“Ibn Jaldún fue ante todo un estupendo historiador de las realidades sociales bereberes de su tiempo, un zurcidor de la historia universal, que tal es la intención de su obra el “Kitáb al Ibar” [*Historia Universal*], y un agudo meditador de las realidades sociales del mundo árabe-islámico, por él conocidas, en la introducción de dicha obra, “al Muqaddima”. ¡Nada menos! Desde luego, pero nada más. Ni pionero de la moderna historia, ni precursor de Hegel, ni precedente del materialismo histórico, ni prenuncio de Nietzsche. Las cosas como son.”<sup>8</sup>

Más a pesar de ese juicio, la lectura de Ibn Jaldún sigue suscitando aún entusiasmo entre quienes le leen por primera vez, especialmente estudiantes, y no sólo en occidente sino también entre los árabes y todos quienes ven en él mucho más que un simple “zurcidor” de la historia univer-

6 COMPTON LEARNING COMPANY, *Compton's Family Encyclopedia* (Multimedia), 1991, Artículo “History”.

7 BIERSTEDT, Alfred: *The Social Order, an Introduction to Sociology*, New York University, Mc. Graw-Hill Book Company Inc. & Kogakusha Company Ltd. Tokyo-San Francisco-Toronto-Londres (Reino Unido). 1963, p. 6.

8 CRUZ HERNANDEZ, Miguel: ob. cit., p. 124.

sal. Es, de hecho, uno de los autores árabes clásicos cuya obra es más leída, estudiada y comentada a lo largo del Islam. De ahí el interés siempre presente y lo oportuno de tener traducciones de los *Prolegómenos* que sean exigentes y generosas.

En cuanto a la estructura de esta obra, su autor la dividió en seis partes o *libros*. El traductor de la versión reseñada, Francisco Ruiz Girela, ha vertido esas partes como *capítulos*. Y lo que en otras versiones es dado como capítulos, en ésta son apartados o secciones numeradas o señaladas según el caso. Es sabido que en los *Prolegómenos* algunos de estos apartados pueden abarcar hasta más de treinta páginas, y ser verdaderos trabajos enjundiosos, mientras que otros pueden llegar a ser tan reducidos como media página, y más de uno ha juzgado “caprichosa” tal ordenación, pero yo veo en eso una suerte de recurso aforístico del autor.

El primer capítulo trata sobre la historia: qué es, cómo es una ciencia, cuáles son los problemas en su investigación, etc. También trata allí sobre *el espacio* en que vive y se desarrolla el hombre, es decir, lo geográfico; describe las regiones de la tierra, y sus características físicas y humanas. Dedicar tres apartados a examinar la influencia física y psíquica del clima y de los recursos naturales y nutritivos, influencia que para él es determinante (en esto de ser un determinista geográfico –con el perdón del profesor Cruz Hernández– Ibn Jaldún también fue precursor). La última sección de ese primer capítulo es quizá una de las más sorprendentes de la obra, pues, así como antes establece la inexorable acción del medio en el hombre, aquí examina el caso de las personas excepcionales “que alcanzan el conocimiento de lo oculto, bien por disposición natural o por ejercicio iniciático”. De estos ‘perceptores sobrenaturales’ para él los más importantes son los profetas. La razón de este examen radica en que, siendo a su juicio la historia un armazón de determinaciones inescapables, el profeta es el único que, por gracia de Dios, elude a esas determinaciones. Por ende, su influencia y la revelación que transmite pueden cambiar la historia. Para él, el ejemplo paradigmático de ello es, precisamente, el profeta Mahoma.

El capítulo segundo examina la primera forma de organización humana, la civilización nómada, mientras que el tercer capítulo examina cómo ese grupo nómada deviene en un grupo de poder, que conquista otros pueblos sedentarios o civilizaciones urbanas. Un cuarto capítulo trata sobre la creciente complejidad de la civilización urbana y sus problemas sociales. Allí estudia cuestiones de economía que nadie había tratado antes ni en oc-

cidente, ni en el Islam: El origen del enriquecimiento y la decadencia, alzas y bajas de precios, el desarrollo de obras públicas, las características sociales que van aparejadas con el auge económico, etc. Para sociólogos, administradores y economistas, amén de historiadores, ésta es quizá la parte más interesante de la obra. El capítulo quinto trata sobre las profesiones y ocupaciones que surgen con el desarrollo de la civilización urbana y su relación con lo económico. Examina cuestiones relativas a gobierno, burocracia, administración y religión, pero también lo relacionado con los estratos sociales: las características del campesinado, el comercio, el acaparamiento, la inflación, la deflación, y empieza ya a tratar sobre profesiones más intelectuales: la medicina, la educación, las matemáticas aplicadas, etc. Finalmente, el capítulo sexto, con el que culmina la obra, reflexiona sobre el tema del origen del conocimiento y el carácter de las distintas ciencias, tanto ‘racionales’ (metafísica, lógica, astronomía, etc.) como ‘tradicionales’<sup>9</sup> (la gramática, el misticismo, la teología especulativa [*‘Ilm ul-Kalám*], las ciencias del *Hadith*<sup>10</sup>, etc.). Hace también allí unas famosas refutaciones de la astrología, la alquimia y la filosofía, las cuales a su juicio son peligrosas porque pueden apartar a los hombres de la verdad y la religión. Termina con varios apartados relativos a la lengua y la poesía árabe. Puede decirse sin exagerar que el alcance de la obra es enciclopédico.

La presente versión ha sido traducida por Francisco Ruiz Girela, Doctor en filología y profesor titular del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Complutense de Madrid, y autor de varios trabajos de historia, literatura, y lengua árabe. Traducir los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún le tomó cinco años de paciente y acuciosa labor. Como él dice en su estudio introductorio: “La traducción que aquí presentamos, la primera completa que aparece en español realizada directamente a partir del texto árabe, pretende presentar al público culto hispanohablante esta obra fundamental del pensamiento medieval de manera a la vez fiel, rigurosa y asequi-

9 Sobre las ciencias ‘racionales’ y ‘tradicionales’ del Islam, cfr. Nuestros estudios: “Las ciencias racionales en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones”, en *Revista de Filosofía*, 25 (enero-abril, 1997), pp. 91-108, y “Las ciencias tradicionales (*‘ulūm naqlīyya*) en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún”, en *Revista de Filosofía*, 70 (enero-abril, 2012), pp. 151-174.

10 El *Hadith* es la colección de dichos y sentencias del profeta Mahoma expresados y recogidos en variadas ocasiones, y que son fuente de referencia importante en cuestiones doctrinales y de derecho islámico.

ble. Hemos procurado para ello hacer que el lenguaje sea suficientemente expresivo y claro...” Puede decirse que esta finalidad se ha cumplido. Esta edición expone con ventaja muchos pasajes que en la de Ferres eran dados con muchas más palabras pero no necesariamente con un sentido más completo ni con mayor claridad. También pienso que ha tratado razonablemente el difícil asunto de las transcripciones del árabe al castellano. Con respecto en general a las transcripciones decía Thomas Edward Lawrence que los eruditos introducen formas y signos que son una molestia para quienes no conocen la lengua árabe, y son innecesarios para quienes la conocen. A lo largo del texto de esta versión, se ha conservado la transcripción tradicional en castellano de varios nombres árabes conocidos (por ejemplo, Yemen y no *Yaman*). En otros casos se ha dado una transcripción usando signos fonéticos especiales. Al respecto, el profesor Ruiz Girela dice “... hemos utilizado el [sistema de transcripción] conocido como internacional.” De hecho, la mayoría de quienes nos dedicamos a los estudios de textos árabes nos guiamos por ese sistema o uno parecido. Pero habría sido oportuno poner una tabla de equivalencias de esa transliteración, pues es el caso que con tales recursos se introducen signos o letras especiales que pueden desorientar al lector si no sabe como descifrarlos. Llega uno a preguntarse a veces si son necesarios algunos de esos signos especiales, pues nuestra lengua tiene letras que pueden suplir algunos de ellos, como en el caso de la ‘J’ española, que bien puede transliterar el signo árabe correspondiente a ese sonido, sin tener que usarse una ‘h’ con un guión debajo. Con respecto a otra letra árabe, la ج se usa en esta versión el signo ‘ğ’ para transliterarla, aunque parecería más lógico y razonable usar el signo ‘ġ’, puesto que, de las letras originales usadas para elaborar esos grafemas, es la ‘y’ la que se acerca más al sonido de la letra árabe y no la ‘g’ (excepto en Egipto, donde esa letra se pronuncia dialectalmente como una ‘g’ dura). Mas estos detalles no desdichan del resultado de la traducción, que es la mejor de esa obra hasta el momento en nuestra lengua, pues supera en gramática, claridad, fidelidad y precisión a todos los esfuerzos anteriores.

Es conveniente recordar además que la tarea del traductor suele ser de las más ingratas. Aunque éste sea un esfuerzo frecuentemente fatigoso y largo, pocas veces es reconocido con justicia y generosidad. Ha sido encomiable la labor del profesor Francisco Ruiz Girela que nos ha entregado estas más de mil doscientas páginas de la obra inmortal del autor tunecino. Su esfuerzo, y también los de Miguel Ángel Manzano, quien compuso la ex-

haustiva y actualizada bibliografía que acompaña la edición, e Irene Bernabé Blanco, quien preparó los glosarios al final de la misma, señalan el camino para la continuación de los estudios en el vasto y fecundo campo del ideario contenido en los *Prolegómenos*.

**Luis Vivanco Saavedra**

Universidad del Zulia - Venezuela

luisvivancosaavedra@gmail.com



***Revista de Filosofía***  
***Universidad del Zulia***  
*Centro de Estudios Filosóficos*  
*“Adolfo García Díaz”*



***DIRECTORIO DE AUTORES***

**Manuel Cuervo Sola**

INCIHUSA – CCT Mendoza Argentina

Correo electrónico: revifilo@gmail.com

**Ramón Kuri Camacho**

Universidad Veracruzana. Veracruz - México

Correo electrónico: rkuricamacho@hotmail.com

**Alessandro Serpe**

Università Leonardo da Vinci Chieti - Università

G.d'Annunzio Chieti-Pescara. Italia

Correo electrónico: alserpe@yahoo.it

**Alejandro Fielbaum**

Universidad de Chile. Chile

Correo electrónico: afielbaums@gmail.com

**Luis Vivanco Saavedra**

Escuela de Filosofía

Universidad del Zulia, Venezuela

Correo electrónico: revifilo@gmail.com



**Normas para la presentación de artículos a ser publicados en**  
***Revista de Filosofía***  
**del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”,**  
**Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia**

1. **Extensión máxima:** Para artículos, 9.000 palabras; para notas y comentarios, 2.500 palabras.
2. **Caracteres:** Utilizar únicamente caracteres latinos, en presentación normal o, para destacar, en cursivas.
3. **Encabezamiento:** Solamente el título del artículo (en castellano y en inglés).
4. **Hoja de información (aparte):**
  - 4.1. Título del artículo.
  - 4.2. Nombre y apellido del autor, institución, ciudad, país.
  - 4.3. Dirección postal, teléfono y dirección electrónica del autor (a pie de página).
  - 4.4. **Declaración del autor, del carácter inédito de su trabajo.**
  - 4.5. **Resumen (sólo para artículos - debe aparecer también en el artículo mismo):**
    - 4.5.1. Extensión máxima de 100 palabras.
    - 4.5.2. Redacción impersonal, evitando abreviaturas y símbolos.
    - 4.5.3. Enunciar, al final del resumen, hasta cinco **palabras clave** que den cuenta del contenido del artículo.
    - 4.5.4. Idioma: el mismo en el que se escribe el artículo. Consignar adicionalmente una **traducción al inglés (abstract)**, incluyendo título y palabras clave.
5. **Título y subtítulo:** en letra negrita (no en mayúsculas).
6. **Citas:** Entre comillas, usándose las cursivas sólo para destacar. Citas de más de doscientos ochenta caracteres (con espacio) irán sangradas.
7. **Notas:**
  - 7.1. A pie de página, con numeración consecutiva a través de todo el trabajo.
  - 7.2. **Referencias bibliográficas:** No se aceptará bibliografía al final del artículo, sino solamente referencias bibliográficas en nota, según los siguientes modelos:
    - 7.2.1. Libros: Apellido del autor (en mayúscula), nombre del autor, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
    - 7.2.2. Capítulos de libros o colaboraciones: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del capítulo o colaboración (entrecomillado), ‘en’, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
    - 7.2.3. Artículos de revistas: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (en cursiva), volumen y/o número, año, páginas citadas.
8. **Consignación:** **Enviar, o una copia impresa junto con una versión digital (CD), o un archivo adjunto a correo electrónico.**
9. **Reseñas bibliográficas:** Las reseñas enviadas a publicación deben ser de libros relacionados con la investigación y la reflexión filosóficas que no tengan más de cinco años de haber sido publicados. Las reseñas han de tener carácter crítico. Deben indicar título del libro, nombre del autor, editorial, ciudad, año de publicación y número de páginas. Al final de la reseña, el autor de la misma debe indicar su nombre, la institución a la cual pertenece y el país donde está ubicada.



***Revista de Filosofía***  
***Universidad del Zulia***  
*Centro de Estudios Filosóficos*  
*“Adolfo García Díaz”*



### **Recepción de Artículos**

*Revista de Filosofía*, fundada en 1972, es una publicación arbitrada cuatrimestral, incluida en varios registros internacionales (*The Philosopher's Index*, *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, *Ulrich's*, *FONACIT*, etc.). La Redacción de *Revista de Filosofía* recibe contribuciones inéditas -artículos (estudios, ensayos, investigaciones históricas de la filosofía), notas o comentarios, reseñas bibliográficas- sobre temas de cualquier área de la filosofía. La publicación de los textos recibidos es decidida por un Comité Editorial, asesorado por un Comité de Árbitros especializados. La respuesta sobre la posibilidad de publicar el texto enviado se dará en un plazo máximo de cuatro meses a partir de su recepción. Las contribuciones deben ser elaboradas de acuerdo a las *Normas de Presentación* que aparecen en las páginas finales del número más reciente de la revista. Para más información, comunicarse a través de la dirección electrónica [revifilo@gmail.com](mailto:revifilo@gmail.com)

Las contribuciones pueden enviarse a la siguiente dirección postal:

#### ***Revista de Filosofía***

UNIVERSIDAD DEL ZULIA - Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”  
Nuevo Edificio de la División de Postgrado. Facultad de Humanidades y Educación  
Apartado 526, Maracaibo 4011, VENEZUELA



**Revista de Filosofía**  
**Universidad del Zulia**  
 Centro de Estudios Filosóficos  
 “Adolfo García Díaz”



**COMITÉ DE ARBITRAJE**

**Nombre del artículo:**

**Nombre del Evaluador:**

**Fecha:**

**Firma:**

1. **Evaluación:** Marque con una equis (X) su opinión referente a los distintos aspectos aludidos:

Aspecto	Valoración	Totalmente de acuerdo	De acuerdo	Parcialmente de acuerdo	En desacuerdo
1.1	El tema tratado es pertinente para la revista				
1.2	El trabajo posee originalidad				
1.3	La metodología empleada en el trabajo es adecuada				
1.4	El trabajo posee coherencia argumentativa				
1.5	El trabajo muestra fundamentación bibliográfica				
1.6	La redacción es clara				
1.7	El resumen es adecuado				
1.8	Las conclusiones se derivan de lo planteado en el trabajo				

2. De acuerdo con la evaluación realizada, el trabajo presentado puede ser recomendado como: estudio \_\_\_\_\_, ensayo \_\_\_\_\_ o artículo \_\_\_\_\_

3. Según su criterio el trabajo presentado puede ser:

Publicable \_\_\_\_\_

Publicable con modificaciones ligeras \_\_\_\_\_

Publicable con modificaciones sustanciales \_\_\_\_\_

No publicable \_\_\_\_\_

4. En caso de que su recomendación sea la de **publicarlo con modificaciones** (ligeras o sustanciales), por favor señale en la página adjunta cuales son.

5. En caso de que su recomendación sea la de **no publicar** el trabajo, por favor argumente ampliamente sus observaciones al respecto, con el fin de comunicar al autor, de forma clara, las razones del veredicto.

6. Observaciones.



***Revista de Filosofía***

Revista cuatrimestral

Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”

Nuevo Edificio de la División de Postgrado.

Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia, Apartado 526

Maracaibo 4011, VENEZUELA

E-mail: revifilo@gmail.com

**Suscripción Anual**

Nombre: \_\_\_\_\_

Institución: \_\_\_\_\_

Domicilio: \_\_\_\_\_

Ciudad, estado, país: \_\_\_\_\_

Teléfono: \_\_\_\_\_ Fax: \_\_\_\_\_

Recuperación de costos de la Revista:

Deseo suscribirme a partir del N° \_\_\_\_\_

	<u>Nivel Nacional</u>	<u>Nivel Internacional</u>
Precio por número:	N° simples: Bs. 10,00/	US\$: 10,00
Suscripción Anual:	Bs. 30,00/	US\$: 30,00
Números anteriores:	N° simple: Bs. 5,00/	US\$: 7,00
Costo de flete por número:	Bs. 30,00/	US\$: 25,00



Anexo cheque a nombre de *Revista de Filosofía, CEF-LUZ*

Fecha: \_\_\_\_\_ Firma: \_\_\_\_\_





**UNIVERSIDAD DEL ZULIA**  
**Maracaibo, Venezuela**

Rector  
**Jorge Palencia**

Vice-Rectora Académica  
**Judith Aular de Durán**

Vice-Rectora Administrativa  
**María Guadalupe Núñez**

Secretaria  
**Marlene Primera**



**Consejo de Desarrollo**  
**Científico y Humanístico (CONDES)**

Coordinador-Secretario  
**Gilberto Vizcaíno**

**Facultad de Humanidades y Educación**

Decana  
**Doris Salas**

Directora Escuela de Filosofía  
**Lorena Velásquez**

Coordinadora Maestría en Filosofía  
**Yamarilis Quevedo**

Director Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
**Antonio Tinoco**

**Revista de Filosofía N° 71**, del Centro de Estudios Filosóficos  
“Adolfo García Díaz” de la Facultad de Humanidades  
y Educación de la Universidad del Zulia,  
se terminó de imprimir en agosto de 2012,  
en los Talleres de Ediciones Astro Data S.A.,  
y su tiraje fue de 1000 ejemplares.  
Maracaibo - Venezuela.