

# La libertad como problema ético-político en la construcción de nuevas prácticas sociales \*

*Freedom as an ethical-political problem in the construction of new social practices*

*A liberdade como um problema ético-político na construção de novas práticas sociais*

Wilson Sánchez-Jiménez

Magister en Filosofía de la Universidad del Valle. Ingeniero Agrónomo de Universidad Nacional de Colombia Sede Palmira. Docente Ocasional Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD. Colombia. socrates@hotmail.com

José Ferney Montes-Moreno

Estudiante de Maestría en Enseñanza de las Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad Nacional de Colombia Sede Palmira. Docente Institución Educativa Técnico Agropecuaria "Francisco Miranda". Secretaría de Educación, Palmira, Valle del Cauca. Colombia. jose.montes@unad.edu.co

FECHA RECEPCIÓN: OCTUBRE 25 DE 2015

FECHA ACEPTACIÓN: DICIEMBRE 5 DE 2015

## Resumen

Ocuparse de La libertad como problema ético-político en la construcción de nuevas prácticas sociales implica como requisito sine qua non abordar y proponer una indagación crítico-genealógica sobre el problema ético-político fundamental de nuestro tiempo: el problema de la libertad, la que se constituye en condición de posibilidad para que el hombre alcance la unidad de pensamiento y acción. En la indagación genealógica realizada se halló que instaurar una praxis transformatoria que le permita al hombre construir su "verdadera naturaleza", logrando con ello su plena realización como ser genérico y universal es tarea inaplazable.

## Palabras clave:

Libertad, ética, política.

## Abstract

Dealing with freedom as an ethical-political problem in the construction of new social practices implies, as a sine qua non requirement, to approach and propose a critical-genealogical inquiry about the fundamental ethical-political problem of our time: the problem of freedom, the one that it constitutes a condition of possibility for man to reach the unity of thought and action. In the genealogical investigation carried out, it was found that establishing a transformational praxis that allows man to build his "true nature", thus achieving his full realization as a generic and universal being, is a task that can not be postponed.

## keywords:

Freedom, ethics, politics

## Resumo

Ocupar-se da liberdade como um problema ético-político na construção de novas práticas sociais implica como um requisito sine qua non de se aproximar e propor uma investigação crítica-genealógica sobre o problema ético-político fundamental do nosso tempo: o problema da liberdade, aquele que constitui uma condição de possibilidade para o homem atingir a unidade do pensamento e da ação. Na investigação genealógica realizada, foi encontrado que o estabelecimento de uma praxis transformadora que permite ao homem construir sua "verdadeira natureza", alcançando com isso sua plena realização como um ser genérico e universal, é uma tarefa que não pode ser adiada.

## Palavras-chave:

Liberdade, ética, política

\* **Cómo citar:** Sánchez-Jiménez, W. J., Montes-Moreno, J.F. (2016). La libertad como problema ético-político en la construcción de nuevas prácticas sociales. Revista Criterio Libre Jurídico. 13(1), 58-66. <http://dx.doi.org/10.18041/crilibjur.2016n1.25108>.

## Introducción

En la sociedad contemporánea, es constante la negación de la libertad, por las trabas e imposiciones del Estado, las instituciones (aparatos ideológicos del Estado), el mundo fetichizante de las mercancías y la reificación de la consciencia humana transformada en cosa (Rengifo, 1996). Al respecto, Marcuse sostiene que la sociedad industrial de occidente se ha empeñado desde un principio en la primacía del dominio sobre la naturaleza a costa de la libertad (Marcuse, 1980).

En esta hermosa y profunda sentencia del pensador germano, se sintetiza muy bien el carácter abrasivo del Estado y de la Economía, colocadas como dos potencias que le imponen al hombre sus dictados, alienándolo completamente y sometiéndolo a la servidumbre de sus reglas. Por eso, la tarea debe consistir, fundamentalmente, en la lucha enconada y despiadada en contra del Estado y de los bardos apologeticos de la valorización de capital, pues, son estos dos engendros creados por el hombre desnaturalizado, que dejó de exorcizar el poder, los que le impiden llevar una vida conforme a su naturaleza.

## Desarrollo

Herbert Marcuse considera que el mundo de la libertad humana no puede ser construido por las sociedades clasistas establecidas, pues, por mucho que afinen y racionalicen su dominio, su estructura y estratificación en clase y los controles perfeccionados que requieren para mantener aquél, generan necesidades, satisfacciones y valores que reproducen la servidumbre de la existencia humana (Marcuse, 1969). Pero la construcción de semejante sociedad - anota Marcuse - presupone un tipo de hombre con una sensibilidad y una conciencia diferentes: hombres que hablarían un lenguaje diferente, tendrían actitudes diferentes, seguirían diferentes impulsos; hombres que hayan construido una barrera instintiva contra la crueldad, la brutalidad, la fealdad.

Ahora bien, el Estado, desde su fundación, ha advenido como lo que es: una imposición violenta que escinde y mancilla la condición humana, sobre todo si se tiene en cuenta que los individuos no pueden realizar ninguna actividad que no esté mediada y regulada por éste; es decir, el Estado se ha arrogado el derecho de inmiscuirse en todos los asuntos humanos, constituyéndose en el juez que determina la manera como deben conducirse los hombres en los distintos ámbitos de sus vidas. Esta terrible situación que se da con el advenimiento del Estado, justifica, precisamente, el que se imponga como tarea insoslayable reflexionar sobre la libertad como un hecho y no como un ideal, es decir, que la pregunta no sería si el hombre es libre, sino en qué condiciones lo es, lo que conduce a pensar que la libertad se convierte en el problema ético, político, social y filosófico fundamental de nuestro tiempo (Rengifo, 1996). En este punto, Marx coincide con Bakunin, pues, este último considera que la libertad no es un asunto que le competa meramente al individuo sino a toda la sociedad.

Ahora bien, si se plantea el problema desde esta perspectiva, resulta particularmente significativa la idea sostenida por La Boétie, según la cual, "*el hombre es el único ser nacido para vivir libremente*", pero, que por una desventura innombrable, ha renunciado voluntariamente a esa condición sine qua non de su existencia; en otras palabras, el hombre por sí mismo se ha desnaturalizado, se ha deshumanizado, "*hasta el punto de que el amor por la servidumbre ha sustituido al deseo de libertad*" (Clastres, 1980). Su descubrimiento, - Clastres se refiere al realizado por La Boétie -, gracias a un deslizamiento fuera de la historia, es que la sociedad en la que el pueblo quiere servir al tirano es histórica, que no es eterna y no ha existido siempre, que tiene una fecha de nacimiento y que algo ha debido pasar necesariamente para que los hombres perdieran la libertad y cayeran en la servidumbre: "...¿qué clase de desventura ha podido desnaturalizar al hombre, el único ser nacido para vivir verdaderamente libre, y le ha hecho perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?" (Clastres, 1980, p. 20).

Para el pensamiento político de extirpe evolucionista, el destino de toda sociedad es su división, es el poder separado de la sociedad (situación desconocida por las sociedades primitivas, pues éstas son indivisas), es el Estado como órgano que conoce el bien común y se encarga de imponerlo (Clastres, 1980, p. 112). Clastres (1980) sostiene que, si se toman en serio a las sociedades primitivas como sociedades completas, adultas y no ya como embriones infra-políticos, las sociedades primitivas carecen de Estado porque se niegan a ello, porque rechazan la división del cuerpo social entre dominadores y dominados. Sin embargo, la emergencia de la historia como acontecimiento aciago que se interpuso en el destino libertario del hombre, aparece como el momento más falaz y despreciable que la humanidad haya conocido, convirtiéndose, por tanto, en la fatal desventura que el hombre no pudo exorcizar. De ahí - Por esa razón, es que puede verse por doquier, el sino que llevan como marca indeleble las sociedades que renunciaron al primado de la libertad como condición inherente al ser humano: el amor a las cadenas, a los amos, al rey, al monarca, al estado; situación que no deja de repetirse constantemente gracias a la mediación sistemática de la civilización occidental y cristiana. Por esa razón, Nietzsche, tan poco afecto a estos valores, propone una transformación radical de los mismos, que dé paso a una vida con un claro sentido de la autorresponsabilidad ética, más gratificante y digna de vivirse.

Si el primado de la existencia humana es la libertad, entonces es posible pensar que antes que el Estado y sus estructuras totalitarias de control y sujeción, se antepone el proyecto de una vida digna y libre, donde el único capaz de dar cuenta de sus actos de manera responsable y autoconsciente es el hombre que se sabe individuo realizado como tal, es decir, que es él quien propiamente corre el albur de pensar y vivir el devenir de su existencia de manera lúdica y gratificante. Es el profundo inquirir sugerido por Nietzsche - en la hermosa frase del profesor Darío Botero - donde "*la libertad es entendida como la determinación que tiene el hombre para obrar desde sí mismo*". Sin embargo, algunos teóricos inscritos dentro de la tradición de la teoría social del derecho, consideran de manera biologicista y mecanicista, que el ser humano responde a un instinto de conservación y lucha contra un mundo que supuestamente se ha armado para destruirlo, lo cual permite justificar la existencia y acción coactiva del Estado. Nietzsche se burlaba de los fisiólogos

que consideraban el instinto de autoconservación como el instinto cardinal de un ser orgánico - incluido, por supuesto, el hombre - . *“Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza - la vida misma es voluntad de poder-: la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto”* (Nietzsche, 1983: 34). Ahora bien, quienes defienden la tesis de que el hombre tiene que ceder prerrogativas al Estado para que éste lo proteja de la “inseguridad de la condición natural y del dominio del más fuerte”, lo hacen con el convencimiento de que el poder estatal puede garantizar tal protección, sin tener en cuenta que en el origen mismo del estado ya se da una situación de violencia y alienación política (Papacchini, 1991, p. 37).

Así, pues, persiste la idea según la cual el hombre es por naturaleza agresivo y violento, visto únicamente desde la escala lineal de la biología, donde prima el argumento, ladino por cierto, de que el fuerte domina sobre el débil; no obstante, los desarrollos en Filosofía y Antropología cuestionan dicha posición, orientando el problema de modo radicalmente distinto a la forma como ha venido siendo tratado hasta ahora. Martín Buber considera bellamente que “El hombre es el ser que conoce su situación en el mundo y que, mientras esta en sus cabales, puede prolongar este conocimiento. Lo decisivo no es que esta criatura sea la única que se atreve a penetrar en el mundo para conocerlo, por muy sorprendente que ello sea; lo decisivo es que conoce la relación que existe entre el mundo y él mismo” (Buber, 1997, p. 33).

Esta tesis tiene como fundamento esencial la ruptura, la eventualidad, la línea de fuga del estado natural al estado de cultura, donde el hombre puede constituirse en el único ser consciente de su propia existencia y capaz de crearse a sí mismo, dándole sentido al rico horizonte del mundo de la vida. Y si el hombre ha sido el lúcido depositario de esta novedad fundamental, es porque se relaciona consigo mismo, con los demás y con el mundo a través de mediaciones. Esto es lo que se conoce, según la síntesis realizada por Habermas, quien la retoma de Hegel y Marx, la triple relación dialéctica entre lenguaje, trabajo e interacción social, que adquiere sentido en un ambiente de solidaridad, convivialidad, gregarismo, ayuda mutua y reciprocidad. Sin embargo, como de lo que se trata en el momento es de intentar una crítica radical al sujeto humano tal y como se presenta en la historia, pues, sólo de esta manera se puede, como dice Foucault, *“liberarnos a la vez del Estado y del tipo de individualización que está ligado a él”, para lo cual “debemos promover nuevas formas de subjetividad por medio del rechazo de este tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos”* (Foucault, 1985, p. 94), entonces, conviene referirse a aquellas sociedades “imperfectas” que no tenían noción alguna del Estado y de lo económico, pues, no estaban impelidas por la fuerza, “esa fuerza sin la cual los Salvajes no renunciarían al ocio y que destruye la sociedad en tanto que sociedad primitiva: esa fuerza es el poder de forzar, la capacidad de coerción, es el poder político” (Clastres, 1978, p. 172). No obstante, algunas sociedades primitivas, por una especie de desventura, se vieron lastradas por ese monstruo que carcome lo más hondo de la subjetividad y libertad humanas, es decir, no pudieron exorcizar el poder, perdiendo, por tanto, la condición fundamental de sociedades “sin ley ni rey”. Esto para mostrar, además, que el Estado, lejos de ser el depositario de la razón y del interés general, está fundado sobre la coerción y el ejercicio violento del poder.

La insistencia en la razón de Estado como suprema instancia que regula la conducta entre los hombres y evita el desborde de las pasiones sólo es posible en sociedades escindidas que han dejado de exorcizar -como bellamente lo plantea Clastres- el poder y el respeto al poder que está destinado a matarlas, es decir, que el Estado viene a afincarse allí donde la sociedad ha perdido la libertad, donde se ha dividido entre quienes mandan y quienes obedecen, desnaturalizándose por completo, perdiendo así la posibilidad de que los individuos puedan constituir un ethos a partir de una praxis transformatoria. Por eso Clastres, al preguntarse sobre qué es lo que hace posible que a la actividad de producción de las sociedades primitivas se le asigne un objetivo distinto de la satisfacción de las necesidades energéticas, está planteando el problema fundamental del origen del trabajo como trabajo alienado, pero también el problema de la alienación política.

Clastres plantea el problema de la desaparición de la sociedad primitiva, cuando ésta deja erigir en su seno lo económico como campo autónomo y definido, cuando la actividad de producción se vuelve trabajo alienado, contabilizado e impuesto por quienes van a gozar de su producto esta sociedad ya no es primitiva, se ha vuelto en sociedad dividida en dominantes y dominados, en amos y, ha dejado de exorcizar lo que está destinado a matarla: el poder y el respeto al poder. Esta tesis memorable de Clastres inaugura una nueva manera de ver e interpretar la emergencia del Estado, y cómo éste se impone a través de la violencia para que posteriormente se presente no sólo la aparición de las clases sino, correlativamente, la relación económica de explotación y servidumbre.

Esta problemática es una confrontación con la teoría marxista del Estado, pues, como se ha podido mostrar en algunas sociedades primitivas de América que por diversas circunstancias han tenido que mutar de actividad relacionada con la satisfacción de sus necesidades energéticas, es decir, han pasado de la caza a la agricultura y viceversa, este cambio de actividad no afecta en nada la naturaleza de la sociedad, pues, ésta permanece idéntica a sí misma cuando se transforman solamente sus condiciones de existencia material; que si la revolución neolítica ha afectado y sin duda facilitado considerablemente la vida material de los grupos humanos de entonces, no implica necesariamente un trastorno del orden social. En otros términos, y en lo que concierne a las sociedades primitivas, el cambio al nivel de lo que el marxismo llama la infraestructura económica, no determina en absoluto su reflejo corolario, la superestructura política, ya que ésta aparece independiente de su base material. Es la ruptura política, pues, la que es decisiva, afirma Clastres, y no el cambio económico. La verdadera revolución en la protohistoria de la humanidad no es la del neolítico, ya que ella puede muy bien dejar intacta la antigua organización social, es la revolución política, es esa aparición misteriosa, irreversible, mortal para las sociedades primitivas que conocemos con el nombre de Estado.

Clastres sostiene que para que en una sociedad dada el régimen de la producción se transforme en el sentido de una mayor intensidad de trabajo en vistas a una producción acrecentada de bienes, es necesario que los hombres de esta sociedad deseen esta transformación de su tipo de vida tradicional o que, no deseándola, se vean forzados a ello por la violencia exterior. En el segundo caso, nada surge de

la misma sociedad, que padece la agresión de una fuerza externa en beneficio de la cual va a modificarse el régimen de producción: trabajar y producir más para satisfacer las necesidades de los nuevos amos del poder. La opresión política determina, llama, permite la explotación. Pero la evocación de tal “guión escénico” no sirve de nada, ya que plantea un origen exterior, contingente, inmediato de la violencia del Estado, y no la lenta realización de las condiciones internas, socio-económicas, de su aparición.

Se dice que el Estado es el instrumento que permite a la clase dominante ejercer su dominación violenta sobre las clases dominadas. Para que haya aparición de Estado es necesario pues que haya con anterioridad división de la sociedad en clases sociales antagonistas, ligadas entre ellas por relaciones de explotación. La **estructura** de la sociedad, entonces, -la división en clases- debería preceder al surgimiento de la **máquina** estatal. Observemos de paso la fragilidad de esta concepción puramente instrumental del Estado. Si la sociedad es organizada por opresores capaces de explotar a los oprimidos, quiere decir que esta capacidad de imponer la alienación se sostiene en el uso de una fuerza, es decir, en lo que hace la substancia misma del Estado, “monopolio de la violencia física legítima” ¿A qué necesidad respondería desde ese momento la existencia de un Estado ya que su esencia -la violencia- es inmanente a la división de la sociedad, ya que en este sentido está dado de antemano en la opresión que ejerce un grupo social sobre los demás? Solo sería el órgano inútil de una función cumplida antes y en otra parte.

Articular la aparición de la máquina estatal a la transformación de la estructura social conduce solamente a llevar más atrás el problema de esta aparición. Y hay que preguntarse entonces por qué se produce, en el seno de una sociedad primitiva, es decir de una sociedad no dividida, la nueva repartición de los hombres en dominantes y dominados. ¿Cuál es el motor de esta transformación mayor que culminaría con la instalación del Estado? Su surgimiento sancionaría la legitimidad de una propiedad privada aparecida previamente, el Estado sería el representante y el protector de los propietarios. Muy bien. ¿Pero por qué tendría que haber aparición de la propiedad privada en un tipo de sociedad que ignora, porque la rechaza, la propiedad? ¿Por qué algunos quisieron proclamar un día: **¿esto es mío, y cómo los demás dejaron establecerse así el germen de lo que la sociedad primitiva ignora, la autoridad, la opresión, el Estado?** lo que se sabe actualmente de las sociedades primitivas ya no permite buscar al nivel de lo económico el origen de lo político. No es en ese suelo que se arraiga el árbol genealógico del Estado. Nada hay en el funcionamiento económico de una sociedad primitiva, de una sociedad sin Estado, nada que permita la introducción de la diferencia entre más ricos y más pobres, ya que nadie experimenta el barroco deseo de hacer, poseer, parecer más que su vecino. La capacidad de satisfacer las necesidades materiales, igual para todos, y el intercambio de los bienes y servicios, que impide constantemente la acumulación privada de los bienes, hacen simplemente imposible el surgimiento de tal deseo, deseo de posesión que es de hecho deseo de poder. La sociedad primitiva, primera sociedad de la abundancia, no deja ningún lugar al deseo de la sobreabundancia.

Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado porque el Estado es imposible allí. Y sin embargo todos los pueblos civilizados han sido primeramente salvajes: ¿qué ha hecho que el Estado haya dejado de ser imposible? ¿Por qué los pueblos dejaron de ser salvajes? ¿Qué enorme acontecimiento, qué revolución dejaron surgir la figura del déspota, del que manda a aquellos que obedecen? **¿de dónde viene el poder político?** Misterio, tal vez provisorio del origen. Las afirmaciones de Clastres son una clara confrontación con las tesis argüidas por Marx en el sentido de considerar las condiciones materiales de existencia, es decir, la producción económica, como la infraestructura sobre la que se levanta la superestructura o el edificio jurídico e institucional del Estado que le sirve de sustento (Marx, 1971).

Pensar el “factor jurídico-político como subordinado al económico” es un error: “el Capital y el Estado son dos creaciones paralelas que serían imposibles la una sin la otra y que por esta razón deben ser siempre combatidas en conjunto, es decir, las dos a la vez” (Kropotkin, 1923, p. 103). En realidad, todas las grandes fortunas de nuestra época, dice Kropotkin, “tienen su origen en los monopolios creados por el Estado”. La posición de este ilustre libertario podría considerarse como intermedia entre la elaborada por Clastres y la defendida por Marx. Sin embargo, está más cercana, en algunos aspectos, a la concepción marxiana. El determinismo de Marx ha sido fuertemente criticado, lo que no lo invalida como pensador social, pues, no es esta manera de razonar la fundamental en él, sino su insistencia en la necesidad de la liberación del hombre de todas las formas de alienación y servidumbre en las que ha caído como fruto de la cosificación de un mundo que no ha sido hecho por él, puesto que es su propia negación.

Marx en su tesis doctoral titulada *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*, despliega abiertamente su polémica con Hegel sobre la situación creada por la filosofía de éste (Marcuse, 1983). Allí dice que, al convertirse la filosofía con el sistema hegeliano en un “mundo total”, la “totalidad del mundo ha quedado rota”. Esta “totalidad del mundo” es el gran todo unificado que Hegel pretendía haber puesto a la vista de sus contemporáneos. Este gran todo estaba, pues, para Marx roto en pedazos, sencillamente porque cada una de las partes constitutivas del todo se había convertido en una totalidad independiente, lo que había dado origen a dos mundos contrapuestos.

La polémica de Marx se centra en el problema de la “**realización de la razón en la realidad social y política**”, pues, como él mismo dice, “**la razón ha existido siempre solo que nunca de manera racional**”, lo que significa que es necesario avanzar en el camino de la realización de los ideales proclamados por el racionalismo del siglo XVIII. Marx, estudiando a Hegel, se encontró por primera vez con el concepto de alienación, pero, lo que llama la atención, es que no fue la noción del trabajo alienado lo que primero tomó de los trabajos de Hegel. “**El punto de partida en su pensamiento filosófico, político y social fue la alienación del hombre como ciudadano, en su relación con el Estado**” (Mandel y Novack, 1977, p. 17). La importancia que reviste este asunto radica en la mirada crítica que Marx realiza de la teoría del contrato social, la cual sostenía que, en la sociedad organizada, el individuo debería ceder un cierto número de derechos individuales al estado, como representante del interés colectivo de la comunidad.

Sobre este punto coincide totalmente con Marx el pensamiento de Gramsci (1949). Marx, junto con Engels, persisten en la denuncia

de la naturaleza hostil que caracteriza al Estado como instrumento al servicio de la clase que detenta la propiedad privada (Marx y Engels, 1975). Como en dichas circunstancias el Estado se convierte en el representante de la clase dominante y ésta a su vez escuda sus intereses en él, haciéndolos ver como los intereses comunes generalizables a todo el mundo, puede en este caso, convertirse el Estado en el mediador de las relaciones entre los hombres. El Estado no existe, pues, por obra de la voluntad dominante, sino porque el Estado, al surgir como resultado del modo material de vida de los individuos, adopta también la forma de una voluntad dominante.

Ahora bien, si el Estado deviene históricamente como una imposición violenta y coercitiva por parte de las clases dominantes, impidiendo el ejercicio de la libertad y la autonomía del hombre, entonces, lo que tiene que realizarse como tarea permanente e ineludible frente al “más frío de los monstruos fríos”, es luchar en su contra y procurar por todos los medios posibles, su desaparición. Así como para Marx el Estado es una junta que administra los intereses de la clase dominante y, por tanto, un instrumento del que se valen, tanto los burgueses como las “burocracias socialistas” para imponer su voluntad a la sociedad en general, y, para Engels, es el poder nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, entonces, es necesario oponerse rotundamente, procurando su abolición total por ser un mecanismo que aliena ostensiblemente la condición humana. Por ello, Marx plantea que sin la eliminación del Estado político no es posible superar la división existente entre sociedad civil y sociedad política, que constituye la razón de ser del Estado como poder separado y por encima de la sociedad; ni se puede procurar a la sociedad los elementos de la socialización de sus relaciones. La abolición de la dicotomía entre la sociedad y el Estado significa para él la restauración del hombre social, una restauración que es al mismo tiempo universal. El hombre gana su socialidad y la sociedad se libera del Estado. Todo movimiento que apunte en esa dirección debe partir del hombre, del hombre tal y como lo encontramos en esta sociedad, del hombre real: en ese sentido se concluye que no hay ni puede haber verdadera transformación que pueda partir del Estado, pues ello significaría la desaparición del Estado. Sin embargo, el gran problema de nuestra época es y seguirá siendo por un buen tiempo el de las relaciones entre el hombre y el Estado, y mientras el Estado exista, cualquiera que sea su forma, no se podrá decir que haya una verdadera emancipación social del hombre.

La trágica situación que se presenta para el hombre alrededor de cualquier forma de Estado donde se impide su emancipación social, pues pertenece indefectiblemente a la esencia misma del Estado llevar a cabo tan odiosa tarea, obliga a pensar en la vocación totalitaria que tiene el Estado (Gastón, 1978, p. 29). De aquí se desprende una consideración fundamental que acompaña al Estado y que gravita incesantemente a su alrededor como peonza loca, nos referimos a la razón de Estado como factor de imposición coercitiva y violenta que lamina e impide la plena autonomía de los individuos. En Occidente, - escribe Savater -, toda Razón ha sido razón de Estado y la única forma de salirse del Estado, aunque no fuese más que subjetivamente, es perder la razón. La razón de estado se autolegitima, define, excluye. Ella dice: “o lo uno, o lo otro”, pero siempre el referente es uno sólo: el Estado, como tal (Maldonado, 1995, p. 207).

En realidad, la razón de Estado existe secretamente, pero se anuncia cautelosa o también “cautelativamente”. Es la mano que actúa sin ser vista, y si es vista sin poder ser dicha, esto es, denunciada. Sólo se ven sus productos, sus hechos y actos cumplidos, las decisiones ya tomadas. Sin embargo, se trata de actos carentes de sujeto. Se impone el imperio de la sospecha, del temor, del silencio. El Estado aparece como ese monstruo que incide negativa y de manera lancinante en todos los ámbitos de la vida cotidiana, impregnando en los individuos que están bajo su férula el temor y la desdicha, imponiendo su razón como la única posible. Esta forma de incidir el Estado en la vida cotidiana se manifiesta a través de la necesidad y de la muerte: estos son los rostros del poder que nos acosan en cada instante de nuestro juego creativo y pasional como carencia, ansiedad, abandono, represión, sometimiento, frialdad, soledad... y, por supuesto, miseria y explotación.

Por eso, quienes tozudamente insisten en la reivindicación del Estado como la misma glorificación de la razón, no sólo encubren la existencia del hecho autoritario que está en la base de su constitución sino también, que impiden, con su obcecado interés, analizar la máquina estatal en su esencia, es decir, que no es una administración organizada para establecer la armonía en la sociedad (Kropotkin, 1973; Cappelletti, 1978, p. 226). Para Kropotkin, el Estado no es más que una máquina-instrumento para sojuzgar la condición humana sometiéndola a la mayor desventura que el hombre ha conocido hasta ahora, es decir, el estado de servidumbre voluntaria.

El estado representa a la cuádruple alianza del rey, la iglesia, el juez y el señor militar -no ha cesado de ensanchar las esferas de sus atribuciones, tratando al pueblo como raza conquistada. Y hoy, mediante este preciso instrumento que golpea sin que se sientan directamente sus golpes, nos hemos convertido casi en tan vasallos que nuestros padres lo fueron antiguamente de sus señores amos. En términos generales puede decirse, pues que para Kropotkin el fin constante y la misión esencial del Estado es someter la masa del pueblo a la minoría de los explotadores y otorgar a éstos el derecho de explotación. Contra lo que afirman los juristas, jamás la legislación de los Estados se ha propuesto asegurar a cada uno el producto de su trabajo, sino, al revés, desposeer a la gran masa de los habitantes de una parte del producto de su trabajo en beneficio de un corto número de privilegiados. Mantener a las masas en un estado próximo a la miseria y entregarlas así al arbitrio de los poderosos: tal fue siempre la función del Estado, ya se trate de un Estado teocrático u oligárquico, ya de un Estado democrático. Mediante el impuesto, el monopolio y la guerra, el Estado como hemos visto, asegura su propia existencia, al garantizar la explotación y la opresión de la mayoría laboriosa por parte de un núcleo de ociosos privilegiados.

Como anarquista, Kropotkin considera al Estado como la más alta y peligrosa concentración del poder dentro de la sociedad y el enemigo principal contra la autonomía y libertad de los pueblos; el Estado a través de sus múltiples tentáculos tiene como propósito anular cualquier forma de emancipación, someter al individuo, aniquilar la libre iniciativa, unir mediante sus violentos aparatos ideológicos a los hombres en una misma servidumbre ante el interés particular de una minoría, que históricamente se ha caracterizado por mantener y perpetuar un régimen del terror basado en la vileza y la ferocidad de la violencia legítima y organizada por parte de la máquina estatal. Así, pues, el Estado se consolida como una fuerza sobrenatural, omnipresente, como el dedo ordenador que guía

e interfiere en la vida de los hombres.

El Estado como los órganos vivientes, se desarrolló gracias a la función que tuvo que desempeñar, dice Kropotkin con su criterio de biólogo y evolucionista, y no podemos esperar que se preste a una función opuesta a aquella por la cual se desarrolló. Ahora bien, tal función, por todo lo que se acaba de decir, consiste en impedir la unión directa entre los hombres, en dificultar las iniciativas personales o locales, en aniquilar las libertades e impedir su resurrección, en someter el pueblo a una minoría. No cabe, pues, otra alternativa más dice Kropotkin que la de suprimirlo. Siendo así las cosas, no queda alternativa distinta de la de optar por un tipo de prácticas sociales que tengan como primado la autonomía basada en el ejercicio pleno de la libertad, pues como ya se dijo anteriormente, a renglón seguido, el Estado independientemente de la clase social, organización política, y modo de producción que haga uso de él, siempre jugará el rol etnocida que le caracteriza, es decir, el Estado por su propia génesis y por su misma naturaleza histórica seguirá cumpliendo la misión que le fue encomendada y el propósito por el cual fue creado ya sea en manos de la democracia capitalista y burguesa o del proletariado socialista o comunista. Por tanto, no es posible pretender alcanzar una radical transformación y emancipación social e individual cuando se insiste en la anodina e inocente idea de considerar la razón de Estado como un instrumento del que hay que apoderarse, al menos transitoriamente, para el advenimiento de una nueva sociedad cualitativamente distinta, libre y emancipada en todas las esferas y dimensiones del mundo de la vida.

También Bakunin mantuvo una enconada lucha contra el Estado por considerarlo un instrumento que sirve de soporte y perpetúa la servidumbre humana. ¿Qué es entonces, para Bakunin, el Estado? Es la organización histórica de la autoridad y la tutela, divina y humana, ejercida sobre la masa del pueblo en nombre de alguna religión o de la presunta capacidad excepcional y privilegiada de una o varias clases propietarias, en detrimento de la gran masa de trabajadores cuyo trabajo obligatorio es explotado cruelmente por dichas clases.

El Estado, que se apoya necesariamente en la explotación y la esclavización de las masas y que, como tal, oprime y atropella todas las libertades del pueblo y cualquier forma de justicia, es por fuerza brutal, conquistador, predatorio y rapaz en sus relaciones con el exterior. El Estado (cualquiera de ellos, ya se trate de una monarquía o de una república) es la negación de la humanidad, y lo es porque al mismo tiempo, que considera el patriotismo de sus súbditos como el más alto y absoluto de sus objetivos, y coloca, de acuerdo con sus principios, por encima de todos los intereses del mundo su propia conservación, su propio poder dentro de sus fronteras y su expansión hacia el exterior, niega los intereses privados y derechos humanos de sus súbditos, así como los derechos de los demás países (Horowitz, 1982).

El sentimiento antiestatista también fue reflejado con gran ímpetu por Marx, sobre todo en el periodo juvenil, que algunos estiman como el más interesante de su creación, pues, en esta etapa de su pensamiento debatía arduamente las tesis de Hegel y de todos sus antecesores, incluidos los griegos, que le permitieron a este joven prodigio avanzar en la crítica radical de la sociedad, sobre todo en aquellos aspectos que la misma sociedad daba por eternamente establecidos e inmutables. De ahí que no debe causar sorpresa la indignación que Marx sentía por el Estado y toda su parafernalia instrumental de sujeción que lleva aparejada, posición que mantuvo durante toda su vida, pues, para el hijo epónimo de Tréveris, el Estado no es más que una ficción de la que es necesario prescindir (Cruz, 1989).

El Estado, por lo tanto, no le es esencial al hombre tal y como creía Platón; es más bien un producto histórico de relaciones económicas injustas, en las cuales los medios de producción los posee una minoría, la clase capitalista, que explota la mayoría, que es el proletariado, y cuyo fin esencial es mantener mediante un “aparato coercitivo”, un orden que impida el desbordamiento de la tensión entre explotados y explotadores. La concepción de Marx del Estado, en este caso, tiene dos elementos fundamentales; en primer lugar, el Estado como aparato coercitivo, es decir, “**violencia concentrada y organizada de la sociedad**”: o sea concepción instrumental del Estado; en segundo lugar, el Estado como instrumento de dominio de clase, por el cual “**el poder político del Estado moderno no es más que una junta, que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa**”: o sea concepción particularizada del Estado. En ese sentido, como se puede inferir, el Estado aparece como una construcción histórica que responde a determinadas condiciones sociales, culturales y económicas, destinada, por tanto, dado su mismo carácter, a desaparecer con la modificación y transformación de esas mismas condiciones (Bobbio, 1980). Por eso, Angel Maya (1989) sostiene que, en la discusión con Hegel, Marx está de acuerdo con él en la búsqueda de la autonomía del individuo como resultado de la historia. Marx es muy enfático en señalar la degradación que sufre el hombre que está condenado al trabajo enajenado, y el lugar que éste ocupa respecto de las otras especies (Marx, 1972). Si el objetivo que persigue el joven Marx es la desalienación, entonces hay que prestarle atención al esfuerzo de transformación que propone en el sentido de que éste no tiende, por tanto, principalmente, al desarrollo de las fuerzas productivas, sino a la construcción de una naturaleza verdaderamente humana.

El Estado, desde su nacimiento, ha sido considerado como una fuerza coactiva y política, ordenadora de todas las prácticas de la comunidad, donde las facultades y potencialidades humanas han sido reducidas a su más mínima expresión y donde el hombre se ha visto abocado a renunciar a su máxima condición de posibilidad “ el ejercicio pleno de la libertad”, para verse obligado a vivir sujetado de aquel dedo ordenador y controlador que es el Estado (Bobbio, 1997). Siendo las cosas así, conviene afirmar que el Estado es el mayor impedimento para la realización de la autonomía, la libertad y el cuidado de sí, lo cual posibilita pensar en la necesidad de su abolición total, para encontrar entre los hombres nuevas formas conviviales de autodeterminación y autorregulación a tono con la libertad y la dignidad, la solidaridad y la ayuda mutua.

Hasta ahora se ha hecho hincapié en la teoría más popular y difundida acerca de la abolición del Estado como instrumento de opresión del hombre por el hombre, es decir, la teoría marxista la cual proclama el advenimiento de una sociedad sin Estado, sin opresores ni oprimidos, pues este pensamiento considera que cuando el hombre logre superar el reino de la necesidad y se asuma

definitivamente en el reino de la libertad no habrá posibilidad de servidumbre, puesto que entre hombres libres no hay quien mande ni quien obedezca, sólo intercambios recíprocos entre hombres libres e iguales, llevando de este modo a las últimas consecuencias el más grande ideal de la liberación del hombre de cualquier forma de opresión y represión. Sin embargo, la teoría marxista antepone al estado burgués la dictadura del proletariado como vehículo transitorio para la abolición definitiva del estado, quizá este sea el mayor sacrificio de los esfuerzos conceptuales en procura de una sociedad más equitativa y justa. Bobbio en su trabajo teórico sintetiza y caracteriza los tres principios o elementos fundamentales de la doctrina de Marx y Engels con respecto al estado: 1) el estado como aparato coercitivo, o, como ya se dijo, **“violencia concentrada y organizada de la sociedad”**: o sea concepción instrumental del estado opuesta a la concepción teleológica o ética; 2) el estado como instrumento de dominio de clase, por el cual **“el poder político del estado moderno no es más que una junta, que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”** (Marx y Engels, 1966, p. 22): o sea concepción particularizada del Estado opuesta a la concepción universalista propia de todas las teorías del derecho natural, incluido Hegel; 3) el estado como momento secundario y subordinado respecto de la sociedad civil, por el cual **“no es el estado el que condiciona y regula a la sociedad civil, sino la sociedad civil la que condiciona y regula al estado”** (Marx y Engels, 1966, p. 34): o bien concepción negativa del estado opuesta a la concepción positiva propia del pensamiento racionalista. En este mismo sentido, Norberto Bobbio considera importante resaltar la teoría del estado de Antonio Gramsci -particularmente al Gramsci de los Cuadernos de la cárcel- en el que se percibe una nueva concepción en la que, para resumir, el estado no es un fin en sí mismo, sino un aparato, un instrumento. De otro lado, el pensamiento anarquista introduce otras variantes en cuanto a la abolición del Estado y a la emancipación del hombre; los movimientos anarquistas en sus múltiples variantes defienden la idea libertaria de pensar de manera optimista en una sociedad ajena a cualquier autoritarismo y ejercicio despótico del poder. Históricamente se sabe que el pensamiento anarquista crítica y condena el estado de cosas de la sociedad existente, planteando un proyecto diametralmente opuesto al de la sociedad opresora. El modo de lograr la abolición del estado y el advenimiento de una sociedad distinta consiste en el desarrollo teórico introyectado en la rebelión social y el levantamiento popular sea violento o no, su realización definitiva consiste en liberar al hombre de todas aquellas fuerzas extrañas que lo sujetan y lo deshumanizan impidiéndole así su libre realización como ser nacido para la libertad. El ideal anarquista considera que los hombres no pueden vivir como iguales y libres, mientras persista cualquier forma de gobierno o Estado con su natural voz ordenadora y controladora de las relaciones entre los hombres; en consecuencia, concibe que las presencias de las fuerzas coactivas del Estado son innecesarias para la interacción social. El anarquismo considera que las formas de autodeterminación y autorregulación de la sociedad deben proceder de su inquirir interno y del pleno ejercicio de la libertad humana, anulando - por lógica consecuencia - la fuerza exterior representada por el Estado que se arroga el derecho de ser mediador de las diferencias, conflictos e intereses de los hombres y la sociedad. El anarquista vivifica al hombre en sus diversas dimensiones creyendo apasionadamente en el potencial de libertad de la condición humana. A propósito de esta consideración, George Woodcock sostiene que el anarquismo es un sistema de pensamiento social que busca una transformación radical de la sociedad y de sus instituciones (Woodcock, 1979, p. 15). Woodcock (1979) persiste en argumentar que el pensamiento anarquista, pese a todas sus variantes, coincide en la idea de que el hombre contiene naturalmente dentro de sí todos los atributos y cualidades que le facultan para vivir en libertad y concordia social, y cree que la convivencia y el mutualismo están en el origen mismo del hombre como ser emancipado del mundo animal.

Esta es la visión anarquista de muchos teóricos que procuraron pensar y reflexionar acerca de las condiciones de posibilidad que permitieran el advenimiento de un mundo basado en la jovialidad y la libertad, donde ya no se acepte el dominio del Estado - por innecesario -, sino que, por el contrario, cada hombre sea señor y maestro de sí mismo y, donde quede por fin sepultada la vieja sociedad basada en la barbarie y la explotación del hombre por el hombre.

Pierre Ansart ha subrayado los nexos que existen entre algunos planteamientos de Proudhon sobre el carácter mistificante del Estado y la necesidad que siente el hombre de buscar a Dios, puesto que no se reconoce a sí mismo, planteado por Marx en la Cuestión Judía. Esto es interesante resaltarlo porque, tanto Proudhon como Marx, coinciden en denunciar lo superfluo e inessential que reviste el Estado para posibilitar la plena emancipación humana. Además, aquí también se refleja el problema de la apariencia, cuestión ésta fundamental en el trabajo intelectual del maestro Marx. **“De la misma forma que el hombre real busca a Dios porque no se reconoce a sí mismo, la sociedad busca al Estado porque ella no ha recobrado todavía su ser”**. “Bajo la alegoría de sus mitos políticos”, una sociedad todavía dividida busca su racionalidad y desconoce simultáneamente su naturaleza verdadera. En consecuencia, el Estado aparece como un mito sostenido por las ilusiones de los hombres y por su ignorancia. Como repetirá Proudhon comentando el concepto de la alienación: el Estado sólo tiene su realidad en otra esfera y por ella mantiene cierta apariencia de realidad, pero precisamente es el lugar donde lo real social es desviado y desconocido, el lugar de lo artificial y que al mismo tiempo obstaculiza a la sociedad civil para convertirse totalmente en lo que es (Ansart, 1972, p. 394).

Esta crítica conduce inmediatamente a una concepción de la emancipación social situando la liberación auténtica más allá de una emancipación política. Como indica Marx en la cuestión judía, tornando y radicalizando la crítica antiestatal de Saint-Simon, una emancipación que dejara subsistir la mediación del Estado, que respetara la distinción de lo político y de lo social, no sería en modo alguno una emancipación auténtica. Ella supondría necesariamente un retorno de lo político en una sociedad civil dejada a la división conflictiva de intereses. Proudhon, sin conocer estos textos, volverá al mismo tema en su período anarquista cuando asocia en una relación necesaria la emancipación de la sociedad civil a la exterminación de lo político.

Para Marx, como para Proudhon, el principio de la revolución es el mismo: la abolición de las clases y la desaparición del poder del Estado. El uso de la violencia y la creación de una dictadura no podrían ser, en el pensamiento de Marx, más que instrumentos provisionales y, aunque la duración de la dictadura del proletariado no sea precisa, se ha repetido suficientemente que esta dictadura no es constitutiva de un poder de Estado, sino más bien destructora de este poder y que tiene por vocación su propia desaparición.

No obstante, Kropotkin considera que utilizar el Estado como mediador para llevar a cabo la revolución socialista es un absurdo, debido al carácter violento y excluyente del mismo.

Dadas las diversas actividades llevadas a cabo por Piotr Kropotkin, tanto de orden militar como civil, le permitió a este ilustre libertario vislumbrar - por el conocimiento directo que tuvo de los problemas cotidianos de la gente -, la convicción de la absoluta imposibilidad de hacer algo verdaderamente útil para la masa del pueblo por medio de la máquina administrativa.

## A modo de conclusión

Expuestos ya algunos principios y teorías al respecto de la abolición total del Estado como el camino más expedito para que el hombre restablezca su condición de libertad y dignidad y logre así fundar otro tipo de sociedad, donde las potencialidades de la esfera del individuo se reflejen en la sociedad y esta a su vez influya en la vida del individuo, donde se pueda devolver al cuerpo social la espontaneidad de las fuerzas colectivas, resulta entonces de vital importancia plantear que para iniciar tan ambicioso propósito, es fundamental crear nuevos conceptos y nociones en el campo de las formaciones sociales que permitan construir un estilo de vida distinto, es decir, redimensionar el ejercicio de la política y considerar que su práctica no se agota en el Estado ni en sus instituciones, pues, dicho ejercicio depende exclusivamente de los individuos y sobre todo si son libres en el sentido fuerte del término. De lo que se trata entonces, es de repensar una sociedad política, radicalmente distinta, donde sus agenciamientos se inscriban por fuera de la acción coactiva del Estado y de los gremios económicos, potencializando así, variados tipos de organizaciones sociales como la “*Sociedad Civil, Ciudadanía activa*”, entre otras, para que se constituyan en la conciencia crítica de su tiempo y que tengan como primado la libertad y la dignidad humana.

La creación de una sociedad política por fuera del Estado consiste básicamente en la proyección de un horizonte y escenario político independiente del Estado, lo que equivaldría a emancipar al hombre para que pueda expresar todas sus potencialidades en el ámbito del erotismo, la sensibilidad, el amor, las pulsiones de vida, las pasiones y deseos, es decir, vivificar *el mundo de la vida* entendido como el mundo de la vivencia, de la cotidianidad, de la subjetividad, el mundo del discurso y el intercambio. Por eso el profesor Guillermo Hoyos Vásquez afirma, - siguiendo en ello a Habermas-, que en el momento que se problematiza algo como tema de interés, se presenta de nuevo el mundo de la vida como horizonte universal y fundamento de sentido para la comprensión comunicativa: el mundo de la vida es a la vez estructura contextualizante y fuente de recursos de toda una herencia cultural sedimentada, que puede ser de nuevo revitalizada por quienes participan en procesos de comunicación. Dicho de otro modo, es hacer de la condición del individuo una instancia fundamental que se constituya en un microcosmos productor de subjetividad, que selle su impronta en los contenidos colectivos y sociales.

La emergencia de la razón de Estado, muestra, hasta sus últimas consecuencias, el carácter lancinante de la condición humana, imponiéndole un sinnúmero de condicionamientos que afectan directamente *el mundo de la vida* y que le imponen una conducta prescriptiva, orientando de modo inquisitivo la vida personal y social. Por tanto, lo que se requiere para superar esta situación de dependencia y extrañamiento del individuo frente al Estado, es fundar nuevas prácticas sociales que vayan minando de manera ineluctable la odiosa incidencia del Estado, en las cuales la libertad juegue un papel protagónico en el devenir de la sociedad, a pesar de lo agreste que resulta asumir el ejercicio pleno de la libertad. La libertad es el ejercicio pleno del inquirir interno de lo que los griegos llamaron *el cuidado de sí*, es un agenciamiento ético asumido por el individuo que ha hecho de su existencia una obra de arte, una estética de la existencia. Si su vida se mueve en este horizonte de la autorresponsabilidad, alcanza con ello el ideal perseguido por la ilustración, pues, ésta buscada que el hombre saliese de su condición de minoría de edad (Kant, 1994, p. 25).

La emancipación de todas las formas de sujeción y alienación que someten al hombre a la servidumbre están pues dadas en el instante mismo en que el individuo quiera asumirse responsablemente como sujeto ético, “***es la invitación a una libertad práctica lo que incita esta transformación. La posibilidad de dar un nuevo impulso, lo más vasto posible, a la obra siempre inacabada de la libertad***”. En otras palabras, es asumir la vida como un proyecto ético-político, por tanto, afrontarla como una auténtica obra de arte. Desde esta perspectiva, la ética se considera como una estética de la existencia, un arte de vivir y de existir. La ética no es otra cosa que la constitución de modos de existencia o la invención de nuevas posibilidades de vida, es lo que Foucault y Guattari denominan “*procesos de subjetivación*”, es decir, “*una tipología de los modos de existencia, de las formas de vida*” (Rodríguez, 1992).

Si, como lo considera Foucault, la ética es la práctica reflexionada de la libertad, entonces la promoción de un proyecto de vida auténtico tiene que pasar por la criba de estos dos principios indisolubles. Además, la libertad debe ser asumida por el individuo como fundamento de su propia existencia como ser genérico y universal. En ese sentido, la libertad es entendida como autorresponsabilidad y eticidad, es decir, individualidad autoconsciente

### Conflicto de interés

Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses

## Referencias Bibliográficas

1. Angel Maya, A. (1989). La necesidad de una historia ambiental. En: Ciencias Sociales y Medio Ambiente. Santafé de Bogotá, Colombia: ICFES, Ministerio de Educación Nacional.



2. Ansart, P. (1972) Marx y el anarquismo. (1ª ed. trad., I. Pantoja.). Barcelona, España: Barral
3. Bobbio, N. (1980). Gramsci y la concepción de la sociedad civil. En: Gramsci y las Ciencias Sociales. México, D.F.: cuadernos de Pasado y Presente.
4. Bobbio, N. (1997). Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la Política. (1º, reimp., trad., J. F Fernández Santillán). Santafé de Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
5. Buber, M. (1997) ¿Qué es el Hombre? (4ª reimp., trd., E. Ímaz). Santafé de Bogotá Colombia: Fondo de Cultura Económica.
6. Cappelletti, A. J. (1978). El pensamiento de Kropotkin. Ciencia, ética y anarquía. Madrid, España: Zero.
7. Clastres, P. (1978). La sociedad contra el Estado. (1ª ed., trad., A.Pizarro). Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
8. Clastres, P. (1980). Libertad, desventura, innombrable. En: La Boétie, Etienne de. El discurso de la servidumbre voluntaria. (1ºed., trad., T.Vicens). Barcelona, España: Tusquets.
9. Córdova, A. (1976). Sociedad y Estado en el mundo moderno. México, D.F.: Grijalbo.
10. Cruz Vélez, D. (1989). El mito del rey filósofo. (1ª ed.). Bogotá, Colombia: Planeta.
11. Cruz Vélez, D. (1983). La utopía de Marcuse. Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía. (62), p. 11-23
12. Foucault, M. (1985). El sujeto y el poder. Otras quijotadas. (2), p. 85-105.
13. Horowitz, I. L. (1982). Los anarquistas. I. La teoría. (3ª ed., trd., J. Aguilar López, et al). Madr, España: Alianza Editorial.
14. Kant, E. (1994). Filosofía de la Historia. (1ª reimp., trad., E.Ímaz). Santafé de Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
15. Kropotkin, P. (1973). Memorias de un revolucionario. Madrid, España: Zero.
16. Kropotkin, P. (1923). El Estado moderno. Buenos Aires, Argentina: Biblioteca de La Protesta.
17. Leval, G. (1978). El Estado en la historia. (trad., J.G. Casas.). Madrid, España: Zero.
18. Maldonado, C. E. (1995). Estado de la razón y la razón de Estado. En torno a la pregunta por el ágora. Politeia (16), p. 204-212.
19. Mandel, E. y Novack, G. (1977). Teoría marxista de la alienación. (trad., O.Lambuley). Bogotá, Colombia: Pluma.
20. Marcuse, H. (1980). La rebelión de los instintos vitales. En: Ideas y Valores. Revista de la Facultad de Ciencias Humanas. (57), p. 69-73.
21. Marcuse, H. (1969). Un ensayo sobre la liberación. (1ª., ed, trad., J. García Pnce). México, D.F.: Joaquín Mortiz.
22. Marx, C. y Engels, F. (1975). La ideología alemana. Crítica de la novísima Filosofía Alemana en las personas de sus representantes Feurebach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. Bogotá, Colombia: Arca de Noe.
23. Marx, C. y Engels, F. (1966). Manifiesto del Partido Comunista. Moscú: Progreso.
24. Marx, K. (1972). Manuscritos: Economía y Filosofía. (4ª ed., trad., F.Rubio Llorente). Madrid, España: Alianza Editorial.
25. Marx, C. (1971). Prólogo de La Contribución a la Crítica de la Economía Política. Moscú: Progreso.
26. Nietzsche, F. (1983). Más allá del bien y del mal. (trad., A.Sánchez Pascual). Barcelona, España: Orbis.
27. Papacchini, A. (1991). Una reflexión sobre el derecho a la vida y la dignidad humana desde América Latina. Politeia. (7), p.34-68.
28. Rengifo Libreros, J. M. (1996). Las acciones populares como mecanismos utilizables en defensa del patrimonio ecológico. Palmira, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
29. Rodríguez, A. (1992). El Vitalismo Deleuziano. Revista Encuentros, (1), p. 25-44.
30. Savater, F. (1985). Para la anarquía y otros enfrentamientos. Barcelona, España: Orbis.
31. Woodcock, G. (1979). El Anarquismo. Historias de las ideas y movimientos libertarios. (1ª ed., trad., J. R. Capella). Barcelona, España: Ariel.