

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

De la quietud estatal al movimiento social [The State stillness to the social movement]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Palacín Mejías, Marta
Publisher	Revistes Científiques de la Universitat de Barcelona
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-06 16:57:31
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/228375

DE LA QUIETUD ESTATAL AL MOVIMIENTO SOCIAL

Marta Palacín Mejías¹

Universitat de Barcelona

Resumen:

Partiendo de la idea de Estado en Fichte y de su definición de contrato social y de propiedad mediante el uso, denunciamos el incumplimiento del pacto por parte del Estado y localizamos en tal incumplimiento el surgimiento y la legitimación de los movimientos sociales. Subrayamos también la importancia del espacio público –físico y virtual- como lugar de *ex-presión*², y la presencia de los movimientos en éste como condición *sine qua non* para lograr cambios.

Palabras clave:

movimiento social, quietud estatal, Fichte, contrato social, *communitas* virtual, *auctoritas*, *potestas*

Abstract:

Starting with Fichte's idea of State and his definition of Social Contract and Property by use, we denounce that the State has failed to fulfill its end of the Contract and we place in that failure the emergence and legitimation of social movements. We also stress the importance of public spaces - both physical and virtual- as places of ex-expression and the presence of social movements in them as an imperative in order to attain change.

Key words:

Social Movement, Fichte, Social contract, Virtual *Communitas*, *Auctoritas*, *Potestas*.

Recibido: 2/11/2014

Aceptado: 16/01/2015

¹ Marta Palacín Mejías -marta.palacin@ub.edu-, autora del texto De la quietud estatal al movimiento social es licenciada en Periodismo por la UAB y licenciada en Filosofía por la UB, máster en Tradición Clásica y Pensamiento Contemporáneo UB y doctoranda en la UB. Trabaja como profesora de Filosofía en la Casa Elizalde y en la Universitat de Barcelona como responsable de Dinamització Lingüística en las Facultades de Filosofía, Geografía e Historia y Biblioteconomía y Documentación. Colabora con el *Cicle de Filosofia a les Biblioteques de Barcelona*.

² La intención de intercalar un guión en la palabra *expresión*, convirtiéndola en *ex-presión*, y enfatizando su etimología, atiende a la necesidad de este texto de subrayar que, más allá de la manifestación, del pronunciamiento, se lleva a cabo un pulso, se presiona para recibir una respuesta, para motivar un cambio. Aprovechamos, pues, el prefijo *ex-* (que suele significar *fuera*), en referencia al espacio abierto, y público, y la *-presión* que se pretende ejercer sobre unas estructuras estatales que *per sé* ni propondrían ni fácilmente integrarían esos cambios que demanda la sociedad.

La búsqueda del artista por comprenderse, autoconfigurarse y crearse en su arte tiene a proceder de la liberación de su contexto histórico y sus paradigmas. Como respuesta al Naturalismo escénico se sucedieron vanguardias corporales y teatrales, como respuesta a los Absolutismos, al imperialismo y a las dictaduras surgieron los revolucionarios³.

Cuando Fichte teorizó acerca del Estado, Rousseau terminaba de matizar la idea de contrato social que conocemos y surgía el Estado industrial. Es también en ese tiempo cuando la historia de los movimientos sociales establece su inicio. Y es que así como el Estado es todo flexibilidad en lo que a mercado se refiere, se torna rígido cuando de la sociedad se trata. El hecho de que el Estado no cumpla con su parte del pacto es el germen de tantos movimientos sociales. Abordaremos a continuación este conflicto entre unos ciudadanos que se mueven para lograr cambios y de un Estado estático que se opone a ellos y los combate. Lo haremos de un modo básico y embrionario: embrionario porque nos quedaremos en Fichte, sin llegar a dialogar ni con Hegel ni con Marx, ni con tantos otros autores que pensaron el Estado a posteriori; y básico porque nos centraremos en la cuestión del contrato social, sin profundizar en la cuestión de la soberanía o la figura del monarca. A continuación, podremos plantear Internet como espacio también público –aunque virtual en vez de físico- que permite *re-unir* a la comunidad y organizar sus movimientos; movimientos que el Estado interpreta como amenazas.

PACTO Y PROPIEDAD. EL ORIGEN DEL ESTADO COMO GARANTE

El derecho económico de Fichte data de principios del siglo XIX, cuando el filósofo localiza el derecho a la perdurabilidad como el más original de todos, y afirma que es inviolable. Dicha perdurabilidad pasa por unas condiciones de posibilidad en las cuales el individuo pueda procurarse el sustento. Así, como la propiedad de cada individuo es el propio trabajo, y éste se lleva a cabo gracias al cuerpo; entonces, el derecho a la propiedad consiste en poder trabajar para vivir.

Los ciudadanos cierran el pacto según el cual el Estado debe adoptar las medidas que garanticen que todos puedan trabajar para que todos puedan desplegar sus condiciones y puedan también subsistir. Pero ello implica que una persona pueda utilizar elementos de su entorno, por lo que Fichte ve la propiedad en el uso y no en el objeto. Para ilustrarlo podemos pensar en un terreno que usan diferentes personas sin interferir los unos en las actividades de los otros, siendo éstas, por ejemplo, el cultivo de manzanas, el de trigo, la búsqueda de minerales y el cuidado de abejas en un mismo terreno.

³ Silva Garay, 2010.

Fichte afirma que el Estado debe garantizar tres aspectos. Primero, que el cuerpo viva para llevar a cabo su trabajo; después, el trabajo y el salario deben garantizar la formación y el ocio; y, finalmente, tiempo suficiente como para poder participar activamente en la acción política. De todo ello se deriva que los productos necesarios para poder vivir se deben garantizar y tienen que ser accesibles de modo que sus precios estén en consonancia con los salarios y, éstos, con el trabajo. Entonces, el Estado debe intervenir regulando la distribución: orientando la producción y la relación entre trabajo y salario. A ojos de Fichte, “el Estado, como toda institución humana que es meramente un medio, tiende a su propia aniquilación: el fin de todo gobierno es hacer superfluo el gobierno⁴”. Porque, por otro lado, el mercado libre es el *estado de naturaleza* en la economía, es contrario al *pacto social*. Si el Estado regula la economía, se evitan procesos especulativos que aumenten las desigualdades y desprotejan a parte de la población. Llegados a este punto cabe recordar que la potestad del Estado radica en un ordenamiento jurídico que descansa en la intersubjetividad. El reconocimiento mutuo es la condición necesaria. Por tanto, si el Estado no vela porque alguien pueda procurarse el sustento, el pacto se rompe, y las personas agraviadas quedan legitimadas para cuestionar la potestad del Estado.

Mientras la *auctoritas* de la que habla el derecho romano consiste en una legitimación reconocida socialmente, cuyo origen está en el saber y que se otorga a ciertos ciudadanos o instituciones; la autoridad de la gozan nuestros Estados policiales no es *auctoritas* sino *potestas*. Asociamos su autoridad a la imposición, a la superioridad del que se erige en monopolio de la violencia. Se trata de un poder que llama *violentos* a los manifestantes. Es ese poder que señaló Foucault, que comprobó Weil y que encerró a Artaud.

EL MOVIMIENTO SOCIAL COMO *MAYORÍA DE EDAD*⁵

Nos otorgamos alma, algo difícil de definir y localizar, pero que nos remite unívocamente al movimiento. Tal es el término con el que damos vida: animamos. Ese órgano abstracto que es el alma, los antiguos griegos ya lo asociaron con el sentir y el pensar⁶. Y el movimiento social no deja de ser uno de los resultados del sentir y el pensar de un grupo de personas. Con él se manifiesta un dolor, se denuncia una injusticia y se reclama un cambio. A ese movimiento se oponen los Estados. Tamañas construcciones artificiales son, por definición, enemigas de la diversidad y del cambio; sea cual sea su color o ideología. López Petit ya lo advierte cuando afirma que “el poder impone un

⁴ Fichte (*Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. 1795: 1-3, 37) citado en Turró (1997) 83-98

⁵ Kant, 1785. En su texto *¿Qué es la Ilustración?*

⁶ Aristóteles en el *De Anima* y Platón en el *Fedón*.

funcionamiento ideal, pero que se reduce al fin y al cabo, (...) al dualismo vida-muerte: aquello que se mueve lleva hacia la muerte, y se mata aquello que se mueve⁷.

En tal movimiento, en la acción, es donde para Fichte -padre del *No-yo*⁸- tiene lugar la intersubjetividad⁹; de modo que aquello práctico queda por encima de lo teórico dado que sólo escapando del solipsismo alcanzamos aquello superior que resulta de la diversidad de consciencias y de su interrelación. A ese *No-yo* se le debe sumar la dialéctica. No hay proceso sin dialéctica para Fichte: sólo el contraste y la réplica llevan a avanzar, a construir. Como decía Weil, “al hombre no le ha sido dado hacer el bien sino sólo apartar el mal¹⁰”. Pero el Estado entiende tal dialéctica como un problema, como una amenaza a sus inmensas estructuras, y la penaliza: dedica más recursos a acallar las demandas de cambios de los que a menudo implicaría llevarlos a cabo. Sin embargo, el Estado topa en su empeño inmovilista con una sociedad que, por muy castigado o desoído que esté el protestar, no se calla. Esa sociedad es la que ha alcanzado la mayoría de edad, en tanto se expresa, en tanto habla por sí misma y se hace cargo; a diferencia de una sociedad infantil –de *infans*, el que no tiene voz, el que no se expresa en público- que necesita de un tutor para que la represente y hable en su lugar.

Efectivamente, dicha sociedad adulta lleva ya tiempo organizándose en sindicatos, cooperativas y manifestándose. Es por ello que, ahora que vamos a referirnos a cuando se une y alza su voz, la llamaremos *comunidad*. Ambas tienen un origen común¹¹ en la griega *koinonía* –donde se contempla que un grupo de personas tiene algo en común. Al pacto que comparte una sociedad hay que añadir la unión para lograr cubrir necesidades no básicas, y entonces tendríamos una amplia acepción de la palabra comunidad, la que incorpora un movimiento social. *Sociedad y comunidad* son palabras que desde la Modernidad han ido incorporando matices y que aún hoy se suelen usar indistintamente. Debate terminológico aparte, dejamos de usar la palabra *sociedad* –que usábamos para referirnos al conjunto de ciudadanos de un Estado- para referirnos a la *comunidad*, puesto que ahora nos centraremos en cuando partes de la sociedad se unen y se coordinan para lograr cambios. Dicha comunidad ha incorporado Internet como medio no sólo de difusión sino también de encuentro. Esa comunidad potencial, atomizada, relegada al espacio privado que eran las fincas de vecinos y otros contados locales, tiene ahora donde encontrarse. De nuevo en el foro, los ciudadanos tratan sus carencias, dudas y quejas; pues compartir la carencia descansa en los fundamentos de la comunidad, también en su escena virtual. Esos foros han resucitado fruto de la necesidad de lugares de encuentro para el debate y pese a una planificación urbanística que ha ignorado o

⁷ López Petit, 2003.

⁸ El Yo se descubre a través del No-Yo, se ubica a sí mismo en la relación con los otros; así, no habría Tú sin Yo ni viceversa.

⁹ Turró, 2012: 83-113

¹⁰ Weil, 1996: 31.

¹¹ Mazzola, 2011.

dificultado tal necesidad, y que es cómplice de que los centros de las ciudades sean hoy básicamente mercado.

LA *COMMUNITAS* VIRTUAL

El temor a la muerte, como consciencia de la finitud del cuerpo y la incertidumbre acerca de lo que sucede después, distingue al hombre del resto de animales. Y ese miedo, como todo miedo primitivo, en lugar de convertirse a nivel colectivo en una debilidad, la *communitas*¹² lo torna fortaleza. La forma de encarar ese inevitable suceso pasa a ser uno de los rasgos identificadores principales de la comunidad. La cultura aparece en torno a la comunidad, y la *communitas* –como hemos dicho y como observa Espósito- se caracteriza por compartir la carencia de algo. Por eso las derrotas devienen fiestas nacionales y los funerales son públicos. Ambos casos son pérdidas; y unen a los supervivientes¹³. En nuestra cultura, los ritos funerarios, tales como los velatorios, la preservación del luto y el tiempo de duelo, siempre significaban mucho más que una expresión de respeto y afecto a la memoria del difunto. Eran una estrategia defensiva que, tomando como pretexto el interés por el muerto, desempeñaba una función fundamental: preservar el equilibrio individual y social en los vivos. Otros ritos como el doblar de las campanas o el paseo del cortejo fúnebre reforzaban el significado de compartir el dolor con la comunidad. Es por ello que la muerte de algún miembro de la *communitas* a manos de la autoridad ha sido en más de una ocasión la chispa que enciende la hoguera con la que el poder se quema. Un ejemplo reciente es el del inicio de la bautizada *Primavera árabe*, cuando Túnez salió a la calle porque la policía acabó con la vida de un joven; lo mismo que sucedió en más de una ocasión en las *banlieues* francesas.

Las personas hacen uso de las redes sociales, y de internet en general, para informar y convocar las protestas. Pero éstas exigen la presencia y los gritos de los manifestantes; esto es, su cuerpo. Sólo exponiendo el cuerpo demostramos compromiso, cuerpo que es a la vez identidad. Y, en esa acción, la *communitas* no sólo se *re-une* sino que *re-toma* el espacio. Fichte habla también de lo imprescindible de nuestra corporalidad para que se dé el reconocimiento. La colimitación de las libertades, que es el reconocimiento, es el fundamento del Estado de derecho. La colimitación, efectivamente, implica ambas partes, tanto a los ciudadanos como al Estado. Por eso Fichte –a diferencia de Kant y Hegel- es contrario al Estado de excepción, porque con él desaparece, y legalmente, la limitación a la que también por su parte debe someterse el Estado.

¹² Espósito, 2003.

¹³ Del mismo modo, en muchas manifestaciones se teatraliza la muerte de, entre otros, la democracia o los derechos de las mujeres.

RAZÓN DE ESTADO¹⁴

Al Estado degenerado, que sólo busca su perpetuación y que usa el *contra-teatro*¹⁵ para proporcionar versiones amenazadoras de aquellos elementos que únicamente representan una amenaza para su pervivencia, se lo conoce como *Estado-guerra*¹⁶. Este *Estado-guerra* se ha creído a pies juntillas a Carl Schmitt y su teoría del *otro*, pero ese *otro* está ahora dentro de las fronteras. La guerra contra ese *otro* debe entonces cambiar de forma: las murallas y los ejércitos no sirven, y la guerra adquiere una dimensión doméstica, constante. Hay quienes la llaman *biopolítica*. Apela al control de los cuerpos y los encierra en manicomios y cárceles, a veces por sus ideas, a veces por sus actos. En ocasiones incluso encierra los cuerpos dentro de sí mismos, con ayuda de medicación. En cualquier caso, se trata de aquellos *diferentes*¹⁷, de quienes no cumplen las normas de muerte que dicta el Estado.

El Estado -debido a la labor de juristas del corte de Schmitt- acepta la misma violencia que pretende en teoría, más bien en origen, combatir; por eso el Estado es la organización que más violencia ejerce. Los dos últimos siglos han sido testigos de cuántas injusticias se han cometido en y con los Estados, a través de sus ejecutivos y avalados por el Derecho. El Estado, a través del Derecho –que es legal porque se impone¹⁸-, lo ha permitido porque se confunde la *estructura* del Estado con la *forma* del Estado. Los trabajos de Pompeu Casanovas nos recuerdan que el Derecho se adapta a la forma política, una forma que tanto puede ser una dictadura como una democracia. De este modo es posible que Kelsen y Schmitt –como juristas y no como filósofos- escriban desde el totalitarismo leyes contra los judíos en 1933 y 1934. Y por eso Casanovas reclama “encontrar un fundamento moral en el Derecho¹⁹”, algo en lo que coincide con Fichte. En caso contrario, seguiremos viendo como, a ojos de quienes les bautizan desde el poder, *animales, salvajes y enfermos* –esos *diferentes*- coinciden en ver mermado su raciocinio y,

¹⁴ Maquiavelo (1952: 105) escribió: “Cuando se trata de la salvación de la patria, hay que olvidarse de la justicia o de la injusticia, de la piedad o de la crueldad, de la alabanza o del oprobio y, dejando de lado toda consideración ulterior, es necesario salvar a la patria, con gloria o con imaginación.”

¹⁵ Malcom X (1962) afirma: “Si no estáis prevenidos ante los medios de comunicación, os harán amar al opresor y odiar al oprimido”.

¹⁶ López Petit, 2003.

¹⁷ El feminismo, los feminismos, son el ejemplo no sólo de cómo un movimiento social puede devenir paralelamente una corriente de pensamiento sino también de la diversidad que admite. Es decir, si bien el origen del movimiento se halla en la lucha contra el menosprecio a la mujer en todos los ámbitos, hoy el feminismo es portavoz de muchos otros, diferentes como el inmigrante o el homosexual. Y, lo mismo que los obreros con su empeño, a través de huelgas, sindicatos y otras medidas, lograron cambios en las leyes, también el feminismo ha conseguido nuevas medidas.

¹⁸ Hobbes aseguró (1988: II, 26) que “la ley proviene de la autoridad, no de la verdad”: “auctoritatis, non veritatis, fecit legem”.

¹⁹ Casanovas, 2014.

con ello, sus derechos. El Estado, con su *potestas*, detenta el monopolio de la definición de razón y dice actuar en nombre de ella. Todo el que se opone a sus designios queda, pues, privado de razón; con lo que deja de ser humano, y pasa a ser animal. Y animal es entonces el modo de combatirlo.

Hay en este punto que recordar algunos personajes de los relatos kafkianos, que nos reconcilian con esa parte animal que también tiene el ser humano, y que cuanto más la niega más animal se vuelve. El hecho de ser animal en la literatura de Kafka no es despectivo, más bien al contrario. Con pluma cabalista el escritor codifica la reivindicación de la naturaleza, nuestra animalidad; y en la aceptación de ésta radica nuestra toma de consciencia. Apuesta por aceptar esa doble naturaleza que, como en los héroes trágicos, debe jugar a nuestro favor en lugar de someternos. Podemos encontrar un elogio de ello en Giordano Bruno²⁰ cuando dice que el centauro Quirón bien merece permanecer en los cielos. Dada su condición de mitad equino y mitad dios, Quirón parece encarnar lo humano, que es verdaderamente humano cuando considera su condición animal y no sólo la elevada, la divina, esto es, la racional. Adorno valora en Kafka su capacidad de adelantarse a la Alemania que se avecinaba y de plasmar los brotes de inhumanidad que para la mayoría de sus coetáneos no eran suficientemente explícitos. Capta el *Zeitgeist*²¹ y lo encripta de nuevo en su obra con la secreta intención de estarlo, a la vez, desvelando.

En la misma línea, Adorno observa que el hombre que es consciente de su animalidad, y que acepta tal naturaleza, goza de dignidad y que, en esa reconciliación, se da la coherencia. En cambio, el hombre tendente a ser robot es el que ha potenciado únicamente la razón, y queda deshumanizado. Por eso Adorno insiste en lo material sin que lo natural llegue a cosificarnos.

Decimos que en las democracias no hay esclavos, pero el modelo de Estado que tanta homogeneidad demanda puede acabar convirtiéndonos en robots, sólo cumpliendo órdenes, por injustas que sean, por absurdas que sean. Obedeciendo, siendo cívicos, sirviendo al Estado para que se perpetúe. Todo ello con ayuda de la repetición, como señala Weil. Obreros, soldados y niños operan mediante tal repetición; una repetición que impide el pensar, y que recuerda a los protocolos de la omnipresente burocracia. La repetición no nos hace mejores, pero sí previsibles, y cómodo nuestro manejo. Si eso sucede, tendremos que recordar que la palabra robot viene del checo y significa esclavo.

ENFERMEDAD QUE CURA

Como de los tildados *salvajes* o *locos* no se puede conquistar su territorio y someterlos, dado que están en suelo común, a lo que se tiende es a encerrarlos, o a amenazarlos con

²⁰ Bruno, 1989.

²¹ Scheler (1961) dijo: *Zeitgeist* -espíritu del tiempo- consiste en “un anteojeras involuntario sobre ciertos aspectos de la cultura espiritual que los mismos hijos de una época no conocen conscientemente”.

encerrarlos. Entonces, esa patología, la diferencia, se queda sobre todo en cárceles y manicomios; y también se exilia. Artaud veía en la consciencia el origen de la enfermedad, de la disfunción que invalida a ciertos sujetos para el modelo de felicidad de consumo y conformismo que oferta el Estado, y los aboca a un aparente fracaso social y profesional, puesto que no pretenden los estándares de éxito que se inculcan. La consciencia, ese conocimiento que antes nos aproximaba al Bien Supremo, a la *eudaimonía* –entendida como plenitud–, provoca ahora melancolía e impotencia, y rabia, y motiva los movimientos sociales. Cada uno le añade a la consciencia el compromiso, el hacerse cargo.

El concepto de *enfermedad* en Artaud guarda cierto paralelismo con el de *aventura* en López Petit, pues ambos designan estados intermedios entre la vida eterna y la muerte, es decir, la vida-viviéndose: “He estado enfermo toda mi vida y no pido más que continuar estándolo, pues los estados de privación de la vida me han dado siempre mejores indicios sobre la plétora de mi poder que las creencias pequeño burguesas de que: BASTA LA SALUD²²”. La consciencia y la plenitud nos hacen libres, con la carga que ello conlleva. Y, mientras, los doctores de este Estado terapéutico nos recetan felicidad, ya sea en dosis de consumo, ya en cápsulas de autoayuda.

Advierte López Petit que “estamos abocados a vivir en una soledad gregaria en la que la felicidad y la libertad tienden a separarse de modo absoluto²³”. Sobrevalorada la felicidad, la sociedad terapéutica aspira a curar a los incómodos enfermos, cuanto menos, a encerrarlos para contener la epidemia; con lo que ya no pueden ser libres. “Es inútil debatir si la libertad es natural, pues a nadie se le puede hacer siervo sin hacerle daño²⁴”. Es por ello que reivindicamos entonces *enfermos* como Weil, Foucault o Artaud: enfermos de compromiso, de cuestionar la psicología imperante y cómplice de las estructuras, enfermos de lucidez. Con ayuda de su pensamiento hemos elaborado este texto, ansiando que su locura cure por fin la cordura monocolor que pretenden los Estados de muerte – donde se asocia lo diferente a un tumor–, y que colabore en la toma de consciencia, dejándonos enfermos de vida.

Del mismo modo que Castoriadis afirma que la democracia no funciona y reivindica la *democracia radical*, el Estado no cumple con su parte del trato, no funciona. Por tanto, se podría reivindicar en paralelo un *Estado radical*; entendiéndose como tal aquel que no se aleja de la propuesta fichteana, que se responsabiliza de proporcionar las circunstancias que permitan a cada persona ser autónoma, procurarse el sustento y que dejen tiempo para el cultivo personal y la participación política.

²² Artaud, 1972.

²³ López-Petit, 1998: 9

²⁴ De la Boétie, 2002: 33

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W. (2011). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

ARTAUD, Antonin (1972). *El ombligo de los limbos*. Buenos Aires: Aquarius.

BRUNO, Giordano (1989). *Expulsión de la bestia triunfante*. Madrid: Alianza.

CASANOVAS, Pompeu (2014). P. *Camins barrats. Devastació i esperança en la filosofia político-jurídica de la Gran Guerra*. Discurso inaugural del curso de Filosofía 2014-15 en la Universitat de Barcelona.

DE LA BOÉTIE, Étienne (2002). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Trotta.

ESPÓSITO, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu editores.

FICHTE, J. Gottlieb (2006). *La doctrine de l'État*. Paris: Vrin

FOUCAULT, Michel (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.

HOBBS, Thomas (1988). *Leviatán*. Madrid: Alianza.

LÓPEZ PETIT, Santiago (2003). *El Estado Guerra*. Hondarribia: Hiru.

LÓPEZ PETIT, Santiago (1998). *Horror vacui. La travesía en la noche del siglo*. Madrid: Siglo XXI.

MAQUIAVELO, Nicolás (1952). *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. Buenos Aires: Librería El Ateneo.

MAZZOLA, Ignacio (2001). "Comunidad, sociedad. Reflexiones desde la historia conceptual". Consultado el 5 de mayo del 2014, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Vol. 29, núm 1. <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA1111140221A/25651>

SCHELER, Max (1961). *El santo, el genio, el héroe*. Buenos Aires: Nova.

SILVA GARAY, Úrsula. "Del cuerpo sin órganos de Artaud a una nueva configuración revolucionaria del cuerpo". Consultado el 2 de abril de 2012, *Investigartes*, en http://www.investigartes.com/inicio/index.php?option=com_content&view=article

&id=61:del-cuerpo-sin-organos-de-artaud-a-una-nueva-configuracion-revolucionaria-del-cuerpo&catid=36&Itemid=72

TURRÓ, Salvi (2011). *Fichte. De la consciència a l'absolut*. Barcelona: Omicron.

TURRÓ, Salvi (1997). "Llei pràctica i esquematització". *De Kant a Fichte. Anuari Societat Catalana de Filosofia*, pp . 83-98.

WEIL, Simone (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.

ZIZEK, Slavoj (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.