

Del ser doliente al ser actuante

Falco americanus

La desobediencia nos ha sido expropiada por las narrativas socialistas. La acompaña la pose irreverente. Mas el liberalismo se ajusta a las normas, en la latitud que le es permitida por las convenciones jurídicas, aun cuando deba atestiguar, pasivo, la laceración a la dignidad de la vida de muchos.

Desobedecer es un acto de la conciencia. Representa una expresión primigenia de la libertad del individuo, dado que su sustrato no es más que el pensamiento crítico. Está fundado en la responsabilidad personal de discurrir racionalmente en una permanente búsqueda y confirmación objetiva de la verdad, y en la consecuente decisión sobre emprender las acciones necesarias que la sostengan.

Pero la desobediencia en política plantea al menos tres dificultades: el choque con el eventual relativismo sobre la condición legítima de su causa, la tendencia a procurar encapsularla en procedimientos políticamente inocuos que terminan desintegrándola, y el efecto en ella del repudio proveniente de una mayoría subordinada a los abusos del poder.

Aun frente a una dominación totalitaria, el individuo reafirma su libertad solo a partir de la osadía por realizar el deber –en principio, hacia sí mismo– de preservar su autonomía moral. Es el sentido de aquella frase de Octavio Paz: que

la libertad consiste en «un movimiento de la conciencia que nos lleva, en ciertos momentos, a pronunciar dos monosílabos: sí o no».¹ Esa declamación individual es resultado de un juicio propio, posible cuando la persona osa cuestionar las afirmaciones emanadas del poder.

La libertad ha estado históricamente retada por discursos y movimientos igualitaristas colectivistas. A partir de ello, y con base en la argumentación de autores disímiles, dedico las siguientes líneas al análisis de la desobediencia civil como acto socrático de la conciencia, ontológico a la libertad individual.

Rebeliones del lenguaje

El lenguaje es uno de los terrenos donde ocurre la confrontación del individuo con las tensiones entre sumisión y desobediencia. Ayn Rand demostró cómo el uso político del lenguaje ha dado lugar a «una devastadora tergiversación intelectual, que es responsable, más que cualquier otro factor, de la paralización del desarrollo moral de la humanidad».² Como subrayó Vittorio Alfieri hacia el año 1777, «bajo las tiranías, los nombres de todas las cosas se desnaturalizan y confunden».³

En períodos totalitarios, el silencio del pensamiento crítico y la evasión del deber de desobediencia ante las imposiciones ideológicas derivadas de una

¹ Octavio Paz, “Poesía, mito, revolución”, en *Obras completas. La casa de la presencia*, México: FCE, 2014, p. 203.

² Ayn Rand, “Introducción”, en *La virtud del egoísmo*, Buenos Aires: Grito Sagrado, 2006, p. 9.

³ Víctor Alfieri, *De la tiranía*, Caracas: Fundación Manuel García-Pelayo, 2006, p. 117.

gramática colectivista están atados al miedo. El sujeto intuye las consecuencias de contradecir la retórica del poder, y, aterrado, cree que resguarda su vida solo si demuestra lealtad frente a las enunciaciones de la neolengua.⁴ Se pliega a ella. En esa línea, Václav Havel ilustró la falsificación del lenguaje que se extiende en contra de la libertad en lo que él definió como posttotalitarismo:

al poder de la burocracia se le llama poder del pueblo; a la clase obrera se la esclaviza en nombre de la clase obrera; la humillación total del hombre se contrabandea como su definitiva liberación; al aislamiento de las informaciones se le llama divulgación; a la manipulación autoritaria se la llama control público del poder y a la arbitrariedad, aplicación del ordenamiento jurídico; a la asfixia de la cultura se la llama desarrollo, a la práctica cada vez más difundida de la política imperialista se la difunde como la forma más alta de la libertad; a la farsa electoral como la forma más alta de democracia; a la prohibición de un pensamiento independiente, como la concepción más científica del mundo; a la ocupación, como ayuda fraterna.⁵

Podemos interpretar que el acogimiento voluntario de ese discurso se corresponde con la ilusión, por demás autoinfligida, de que la obediencia dócil no

⁴ Empleo aquí el término *neolengua* en el sentido articulado por George Orwell en su novela *1984*.

⁵ Václav Havel, *El poder de los sin poder*, Madrid: Encuentro, 2013, pp. 60s.

se asienta en la disposición individual de vivir en la mentira, sino tan solo en una respuesta ordinaria, emanada de la paradójica conformidad de cada quien con el sistema totalitario que lo acorrala. Así, el hombre, que encarna la dualidad de ser simultáneamente víctima y sostén del poder:

ha declarado su lealtad [...] de la única manera que el poder social es receptivo: es decir, aceptando el *ritual* preestablecido, aceptando la “apariencia” como realidad, aceptando las “reglas del juego”. Al hacer esto ha entrado él mismo en el juego, se ha hecho un jugador, ha permitido al juego avanzar...⁶

En medio de la asfixia totalitaria, el individuo se esclaviza voluntariamente una vez que adopta el sentido de las locuciones del poder. Ignora que si el motor de tal genuflexión lingüística es el miedo, la manifestación de lealtad nunca lo protegerá de la ferocidad del sistema. Su seguridad comenzará a ser factible solo a partir del derrumbe del régimen al cual él ha elegido otorgar soporte. Voluntariamente también organiza su propia cosificación cuando, en tiempos aún distantes a la dominación radical, sucumbe con inercia a la semántica iliberal, ya que el lenguaje, además de articular el pensamiento, es acción política.⁷

Para Rand, el individuo «es libre para elegir no ser consciente, pero no es libre para escapar a la sanción que merece la falta de conciencia: su

⁶ *Idem*, p. 64.

⁷ Cfc. Austin, J. L., *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press, 1970.

destrucción».⁸ La decisión de ser libre no está dada en la naturaleza. Proviene de un ejercicio autónomo, en el cual el individuo se dispone a consultar su recta razón, y derivar de su pensamiento los valores de la moral con la que ha de orientar sus actos. Así pues, la razón, señala Rand, es «una facultad que el hombre debe ejercer por *elección*»⁹.

Y frente a la gramática del colectivismo, que ha fijado en la subjetividad compartida la imagen de bondad asociada a todo proyecto político altruista, es necesario, como teoriza la autora, «rebelarse contra sus premisas básicas».¹⁰ Esto es, emprender la desobediencia del pensamiento libre ante los falsos significantes que han propagado las retóricas hostiles a la libertad individual.

El acto de la conciencia

El juicio contra Sócrates evidencia que la desobediencia civil se detona mediante un acto de conciencia. Al margen de sus efectos, manifiesta libertad. En el episodio socrático veo la defensa vigorosa de la justicia consustanciada con la libertad, y la rebeldía del ciudadano frente a la arbitrariedad del poder, aun a costa de fatales consecuencias.¹¹ Aquel caso desvela la violencia de la comunidad indómita. Como ateniense (como ciudadano libre) y frente a la euforia del tumulto,

⁸ Rand, *op. cit.*, p. 90.

⁹ *Ibid.* p. 79.

¹⁰ *Ibidem*, p. 22.

¹¹ Véanse el diálogo *Critón*, así como la *Apología de Sócrates*, ambas obras de Platón.

la rebeldía residió en resistirse a la corriente y, en ello, defender la polis como espacio común de libertad bajo leyes justas.

Recuérdense los precedentes: el pensador se había resistido a quebrantar la ley cuando el poder lo presionó para votar a favor de ejecutar a algunos acusados a quienes se les negó el derecho a la defensa: «En efecto, aquellos gobernantes, pese a la violencia con que solían actuar, no me intimidaron, no me movieron a llevar a cabo un acto injusto».¹² Quien desobedece y resiste en nombre de la libertad y la justicia advierte que enfrenta la furia del poder. Mas el individuo libre no se aferra a vivir de cualquier manera, sino bajo la libertad de actuar con aquella justicia que cada quien ha de descubrir mediante lo que Ayn Rand, siglos después, teorizó como ética objetivista:

Significa que nunca se sacrificarán las convicciones personales por las opiniones o deseos de los otros (virtud de la integridad); que jamás se intentará falsear la realidad de manera alguna (virtud de la honestidad), y que nunca se buscará o concederá lo no ganado o lo inmerecido, ni en materia ni en espíritu (virtud de la justicia)¹³

¹² Platón, *Defensa de Sócrates*, en *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1969, p. 212s. El primero de los casos que referimos fue la negativa de Sócrates a juzgar sin derecho a la defensa a los diez generales que habían ganado la batalla de Arginusas, y que de vuelta a Atenas naufragaron, sobrevivieron, pero no pudieron rescatar a sus compañeros. El segundo, la condena a muerte sin derecho a la defensa que los gobernantes querían aplicar a León de Salamina, quien luchaba contra la tiranía de los treinta. Sócrates, llamado en ambas oportunidades a formar parte del jurado en esos procesos violatorios de la ley, se resistió a las presiones del poder que demandaban de él un acto injusto.

¹³ Rand, “La ética objetivista”, en *La virtud del egoísmo*, *op. cit.*, pp. 111s.

En su propio juicio, Sócrates sostuvo que la virtud de la ciudad consistía en la libertad fundada en las leyes justas que los ciudadanos se habían dado a sí mismos. Centró su rebeldía en su argumentación pública, toda una agitación discursiva en contra de horda irracional. Enfatizó su derecho de ser fiel solo a las leyes de su ciudad, enfrentó retóricamente la injusticia auspiciada por la opinión de la mayoría, y rechazó el ofrecimiento indigno de fugarse.

En esa desobediencia hay un elemento conceptual sustantivo de la vida digna: la idea de que la libertad individual es inextinguible, que ella preserva siempre la potencia de manifestarse aún ante la fatalidad. Cualquiera sea la forma que adopte la cicuta o la guillotina según los tiempos, el individuo puede actuar su último gesto libertario, como demostración irreductible de la libertad.

Y en verdad que podría tal vez decirme alguien: “¿No te avergüenzas, Sócrates, de haber observado una conducta tal, que ahora te pone en peligro de muerte?” A ese yo le replicaría con toda razón: “Estás en un error, amigo mío, si crees que un hombre que valga, por poco que sea, ha de pararse a considerar los riesgos de muerte, y no ha de considerar solamente, cuando obra, si lo que hace es justo o no lo es y si es propio de un hombre bueno o de un hombre malo [...]”. Yo no puedo ceder ante nadie por temor a la muerte en contra de la justicia [...] [S]oy capaz de morir antes de ceder [...] [T]odo mi interés está en no cometer ninguna acción injusta ni impía.¹⁴

¹⁴ Platón, *Defensa de Sócrates*, pp. 208s.

Perseguido por la calumnia y por una comunidad reacia a formular un juicio justo (obedecer la ley), Sócrates discurre sobre la opinión de la mayoría, productora, a decir del ateniense, de los mayores males para los hombres y la ciudad. Lo peculiar de someterse a la pena que ordenan las leyes pero que los hombres aplican torcidamente reside en actuar con carácter republicano: no huye, no suplica, confronta a sus jueces, denuncia la manipulación del derecho, y realiza un último acto de autonomía personal: sostener las leyes, aun cuando ellas no hayan logrado protegerlo del voluntarismo del poder y de la comunidad. Opta por morir, y no obrar en contra de la libertad.

Para el filósofo, el miedo no es una pasión propia de un ciudadano libre. Por ello le responde a Critón que no ha de huir de la condena a muerte, tampoco imponer su criterio justo en contra del juicio injusto de la sociedad, porque de esa forma solo contribuiría a destruir las leyes y con ellas la libertad de la polis.¹⁵ Se negó también a rogar clemencia a los jueces, como le aconsejaba Critón, porque peor que la muerte habría sido perder la dignidad. Al hacerlo, resaltó un elemento esencial de la resistencia cívica: no hay justicia en quedar absuelto por haber suplicado, porque ningún juez debe conceder lo justo por favor, sino por respeto a la ley.

Refutando a Hannah Arendt, para quien la objeción de conciencia no es un acto político¹⁶, encontramos en el modo de proceder del filósofo ateniense que la

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Vid infra.*

objección de conciencia se traduce en desobediencia civil al consistir en un acto individual plenamente político con efectos en el espacio público de sus contemporáneos y de las generaciones por venir.

La desobediencia como obligación

En su ensayo "Desobediencia civil" (1849), el estadounidense Henry David Thoreau discurre sobre el deber (y no el derecho) de desobedecer, porque conceptúa que el individuo está en la obligación de negarse a sostener un poder político que, la mayoría de las veces, es una máquina de opresión contra la independencia del individuo.¹⁷ Thoreau critica al Estado por acometer empresas que violan la libertad, los intereses personales y la vida, y critica al individuo, cuya conducta política (sumisión, complicidad, indiferencia) entroniza el abuso del poder.¹⁸ Por ello el autor nos anima a ser malos súbditos, dejar de ser esclavos del Estado y de sus gobernantes.¹⁹ De allí se deriva otra de las exhortaciones de Thoreau: violar la ley injusta. He allí el auténtico acto de desobediencia: descubrir la norma que conduce a la violencia contra el individuo o contra los demás: «Lo que tengo que hacer es asegurarme de que no me presto a hacer el daño que yo

¹⁷ El autor vivió en un estado constante de rebeldía. Una de sus estancias en la cárcel ocurrió por negarse a pagar impuestos a un Estado que preservaba la esclavitud y que simultáneamente entraba en una guerra expansionista contra México, en los años 1846-1848.

¹⁸ H. D. Thoreau, "Desobediencia civil", en *Desobediencia civil y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2008.

¹⁹ Ayn Rand se preocupó por establecer la diferencia entre una ética objetivista, fundada en la verdad a la cual cada persona accede mediante su racionalidad, y la ética subjetivista, donde prima la irresponsabilidad del sujeto emisor de críticas y cuestionamientos caprichosos. Véase Rand, "¿La vida no requiere transacciones?", en *La virtud del egoísmo*, op. cit.

mismo condeno».²⁰ De allí se desprende una de sus principales tesis: lo fundamental en una sociedad no es cultivar el respeto por la ley, sino el respeto por la justicia.

Ahora bien, la desobediencia, que consiste en violar la ley injusta y en dejar de ser súbdito, implica efectos. Al igual que Sócrates, Thoreau exhorta a estar dispuestos a experimentar cualquier tipo de consecuencia social, política o jurídica, incluso existencial. De allí que haya refutado a Thomas Paley, quien aconsejaba emplear la regla de la conveniencia, a partir de la cual el individuo debía calibrar el costo de desobedecer.²¹ Para Thoreau, la regla de la conveniencia no tiene aplicación, en tanto el individuo siempre debe hacer justicia a cualquier precio: «Si le he quitado injustamente la tabla al hombre que se ahoga, debo devolvérsela aunque me ahogue yo».²²

Thoreau denuncia la actitud de quienes integran el engranaje del Estado, en su desempeño como funcionarios o burócratas. Según el ensayista, en las ocasiones en que esos hombres están conscientes de la injusticia estatal, se creen ajenos a ella bajo la excusa de que no han tomado decisiones públicas ni han impartido órdenes. Mas son ellos, observa Thoreau, quienes participan directamente en la ejecución de las decisiones infames. Su obligación, en consecuencia, es separarse de sus funciones: «Una vez que el súbdito ha retirado su lealtad y el funcionario ha renunciado a su cargo, la revolución está

²⁰ Thoreau, *op. cit.*, p. 49.

²¹ Cf. William Paley, *Principios de filosofía moral y política* (1785)

²² Thoreau, *op. cit.*, p. 46.

conseguida».²³ Y en cuanto a los miembros de los llamados órganos del orden (ejército, policía, carceleros), quienes suelen abdicar no solo a la crítica, sino al sentido moral, Thoreau los ve reducidos a la condición de máquina, sin conciencia alguna sobre la naturaleza del poder político al cual sirven con lealtad.²⁴

La pregunta necesaria es cómo debe actuar frente a los representantes y ejecutores de la injusticia estatal. La respuesta de Thoreau se aproxima a la práctica de la amistad, en sentido aristotélico: tratar de persuadirlos sobre las implicaciones de sus oficios, y animarlos a dejar de prestarse a la infamia. Y si tal intento resulta infructuoso, el individuo habrá de rehusarse a obedecerlos. Enfrentarlos es insistir en demostrar que, sin el apoyo y la lealtad de esos funcionarios, el Estado sería inofensivo.

La desobediencia civil según Thoreau se funda en la obligación de hacer lo que es justo y guardar respeto por la justicia. De ese ejercicio de la conciencia y de la práctica política surge el deber de violar la ley, aquella que demanda un reconocimiento que no merece. Tal exhortación es sensiblemente vigente hoy, en tiempos en que se pontifica la idea de que toda legalidad es automáticamente legítima, y que los individuos están obligados a realizar cualquier acción que demande la ley, aun siendo perversa. Quebrantar la norma cuya naturaleza está imbricada con la ineficiencia, el abuso y la opresión hacia uno mismo o hacia los

²³ *Ibidem*, p. 51.

²⁴ Sobre esta situación, conviene confrontarla con lo expuesto por Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Barcelona: Lumen, 1999)

demás es el acto libertario de negarse a ser agente del atropello en contra de la libertad individual y la vida digna.

Una paradoja política: la servidumbre voluntaria

En tiempos de Maquiavelo, siglo XVI, Étienne de La Boétie redactó su “Discurso de la servidumbre voluntaria, o el contra uno”, un análisis con el cual buscaba responder a la pregunta de por qué las tiranías han logrado imperar sobre poblaciones enteras a lo largo de la historia. La conclusión de La Boétie que continúa asombrándonos hasta el presente es esta: las tiranías (y, hemos de agregar hoy, los totalitarismos) han ocurrido con una frecuencia escandalosa gracias a la disposición de los hombres a someterse a sí mismos a la servidumbre y permitir –incluso facilitar– que la arbitrariedad criminal de uno atormente sus vidas. Revela la paradoja política según la cual la servidumbre voluntaria ha sido más frecuente en el decurso de la humanidad que los episodios de desobediencia civil y pulsión libertaria.

Pero más allá de la enumeración histórica de casos de servidumbre voluntaria, lo más revelador de este ensayo es constatar que el fenómeno político de la servidumbre no proviene de la voluntad y la fuerza del tirano, sino de la voluntad de la gente sometida. Significa que el tirano no es tal en virtud de su astucia política o de la fuerza suficiente que le permita imponerse sobre cientos de miles o millones de hombres. El tirano (o, como también lo refiere el autor, el amo) es una creación de la propia sociedad a la cual esclaviza.

En ese sentido, la dominación antecede a la existencia del dominador, en vista de que el esclavo se instituye a sí mismo al suprimirse como individuo

autónomo. Como señala Claude Lefort en su análisis sobre el escrito de La Boétie, solo una vez que ha sido instalado por el propio esclavo, el tirano detenta la voluntad y el poder de someter: «Pero no se convierte en amo porque quiere, sino que pasa a serlo al ocupar un lugar que ya está dispuesto, al responder a una petición ya formulada por aquellos y en aquellos a quienes domina: el pueblo».²⁵

Es debido a ese paradójico fenómeno que La Boétie se pregunta de dónde proviene «la obstinada voluntad» de producir la dominación. Nótese bien la particularidad de la paradoja: el individuo, de quien se espera la disposición de ser libre y el deseo fervoroso de liberarse en caso de haber caído esclavizado, es el generador de la dominación que habrá de acorralarlo. En adición, no otorga consentimiento a la dominación que padece, porque ello implicaría que dicha dominación ya estaría desplegada. El problema va mucho más allá: el mismo conglomerado de hombres avasallados la produce, es su generadora.

La Boétie demuestra que no existe una transición posible de la servidumbre hacia la libertad, ya que la servidumbre se extingue en el instante en que los hombres desisten del deseo de procurarse un tirano ante el cual rendirse. Solo la decisión de dejar de sostener la dominación, la liquida: «Tan pronto como los hombres dejen de querer al tirano, éste quedará derrotado; tan pronto como los hombres deseen la libertad, la tendrán».²⁶

²⁵ Claude Lefort, “El nombre de uno”, en Étienne de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria, seguido de lecturas del texto de La Boétie por Pierre Leroux, Pierre Clastres y Claude Lefort*, Buenos Aires: Terramar, 2008, p. 113.

²⁶ *Ibíd.*, p. 119.

Nótese la razón por la que La Boétie coloca a su ensayo el título alternativo de «El contra uno». El autor evidencia que el tirano no es más que “un hombrecillo”, “el uno”. Al explicar que el nombre de uno no es el nombre de alguien, sino la etiqueta que puede adherirse a cualquier amo, el autor descubre que –contrariamente a lo que han señalado las teorías políticas sobre el personalismo político, mesianismo político, cesarismo, bonapartismo y sobre todo la dominación carismática– no existe una cualidad extraordinaria en el tirano que lo lleve a ser sostenido por la población a la cual mortifica.

[A] este único tirano no es necesario combatirlo, no es necesario destruirlo; él mismo se destruye, con tal que el país no se avenga a servirlo; no es preciso quitarle nada sino no darle nada, no es preciso que el país se tome el trabajo de hacer el trabajo en pro de sí mismo con tal de que no haga nada contra sí mismo. Los mismos pueblos, pues, se dejan, o mejor, se hacen devorar, ya que con dejar de servir estarían a salvo; el pueblo se sujeta a servidumbre, se corta el cuello y, pudiendo elegir entre ser siervo y ser libre, abandona su independencia y toma el yugo, consiente en su propio mal o, más bien, lo persigue.²⁷

El ensayo de La Boétie es una disertación sobre la potencia de la desobediencia civil pacífica. En este autor hallamos elementos conceptuales para reforzar la convicción de que toda dominación confronta la posibilidad de ser

²⁷ La Boétie, *op. cit.*, p. 3.

disuelta con base en la determinación de la sociedad a desconocerla. En efecto, La Boétie no hace llamados a emprender una insurgencia violenta contra el tirano. Al contrario. Insiste en que basta apenas con desear no ser sometido a la tiranía para que ella deje de existir. Con solo dejar de obedecerla, el tirano es finalmente derrocado.

Pero probablemente lo más complejo del análisis que nos lega no sea la búsqueda sobre cómo vencer y acabar con la tiranía. Lo más problemático es cómo extinguir en los hombres el deseo de someterse a la servidumbre; cómo disipar en ellos la voluntad de ser esclavizados, cómo insuflarles amor por la libertad y vehemencia para defenderla.

Si bien la desobediencia cívica es el antídoto radical en contra de toda forma de dominación tiránica, el problema sobre la persistencia histórica de la tiranía está, extrañamente, en que los hombres parecen no encontrar otra forma de certeza en torno a su convivencia política que no sea el crear quien los tiranice, quien provea respuestas concretas aun siendo falsas, en vista de que la libertad, al ser una creación de los individuos desplegable en un espacio común a todos, es incertidumbre y nos hace responsables de su ejercicio y devenir.

El dilema histórico y político del individuo libre está en cómo batallar en contra de la servidumbre voluntaria que lo rodea. Es allí donde está el punto de origen de toda dominación ilegítima. En ese sentido, y al notar que los episodios de desobediencia y pulsión libertaria son más esporádicos que los de las tiranías, la posibilidad de la libertad parece pender del antagonismo entre los individuos decididos a ser libres y los sujetos deseos de entregar su libertad y su vida a quien esté dispuesto a ofrecerles certezas, aun a través de una dominación tiránica.

En tal contexto, la desobediencia del individuo libre ha de dirigirse no solo hacia el sistema de dominación tiránica, sino también hacia el deber de persuadir a los demás hombres (los voluntariamente serviles) sobre la obligación moral de ser libres, como única forma de llevar a cabo una auténtica condición humana. Recordemos siempre a Sócrates, para quien la aspiración del individuo no ha de centrarse en el mero acto de vivir, sino en llevar a cabo una vida buena, solo posible en el ejercicio y la latitud de la libertad.

Claude Lefort estima que el discurso de La Boétie es en sí mismo un acto de desobediencia. El texto va, además, a contracorriente de la servidumbre de la opinión, renuente a imaginar la posibilidad de la vida en libertad, e instituyente del fenómeno mediante el cual el individuo se desdobra, se opone a sí mismo, se configura como súbdito a partir de su propia supresión, y establece al tirano.

Lo que nos subraya Lefort sobre la tesis de La Boétie es que la dominación radical en la cual consiste la tiranía no es una ilimitación del poder que pretende afligir al individuo. Se trata de un fenómeno distinto, donde esa forma extrema de dominación consiste en una creación elaborada por quienes se configuran en sus propias víctimas. Por tanto, la servidumbre voluntaria es la implícita decisión de la mayoría de los hombres de someterse al voluntarismo de uno solo, lo cual arrastra a la minoría deseosa del gozo de la libertad.

En esa tónica, la desobediencia civil es un acto de resistencia del individuo libre no solo en contra del poder estatal, sino principalmente en contra de la mayoría de sus congéneres, prestos a ser tiranizados. A pesar de la servidumbre voluntaria manifiesta en esa mayoría, el individuo libre se reafirma como tal al no renunciar a ejercer un necesario y constante cuestionamiento cívico activo. Por

tanto, el hombre asume el deber de desobedecer tanto a la tiranía como a la voluntad de una mayoría servil. Contemporáneamente, se trata del enfrentamiento del poder del individuo frente al poder político de la masa, ante lo cual el individuo enfrenta riesgos dolorosos, como señaló Oscar Wilde:

Muchas personalidades se han visto obligadas a ser rebeldes. La mitad de su fuerza se ha perdido con la fricción, con el roce. La personalidad de Byron, por ejemplo, fue terriblemente desperdiciada en su batalla contra la estupidez, la hipocresía y el filisteísmo de los ingleses. Esas cruzadas no siempre intensifican la fuerza; al contrario, a menudo suscitan la debilidad.²⁸

No deja de ser enigmática la crítica de Lefort a La Boétie, al señalar que el solo hecho de haber escrito el discurso supone una suerte de imposición sobre aquellos individuos que se someten a la servidumbre voluntaria, quienes deberían concluir por sí mismos a qué clase de dominación han dado lugar y de qué manera deben desprenderse de ella.

Creo que esa apreciación representa un distanciamiento de todo realismo político, marco en el cual se desenvuelven los individuos libres dispuestos a convivir en una sociedad igualmente libre. Es posible, en contradicción con Lefort, que la desobediencia civil encarne mucho más que un acto de heroísmo reivindicativo ante el poder del Estado, e implique la virtud cívica de realizar una

²⁸ Oscar Wilde, *El alma del hombre bajo el socialismo*, Bogotá: Cuadernos Anarquistas, p. 13.

lucha política entre pares (discursiva, persuasiva) sobre la verdadera condición humana inmanente a la vida en libertad.

El número como problema

Hacia 1971, la filósofa alemana Hannah Arendt escribió en Nueva York el texto “Desobediencia civil”²⁹. Con él contribuyó a rebatir la tentación jurídica de establecer similitud entre el desobediente cívico y el delincuente, en tanto ambos coinciden (solamente) en la infracción a la ley. Como señaló la autora, el desobediente cívico realiza en público una transgresión a la ley y lo hace en función de reivindicar su propia libertad, la justicia y los derechos comunes. En contraste diametral, el delincuente desobedece de modo subrepticio, en aras de obtener una ventaja personal que no es tal, nunca común, y siempre a costa del sistema y del bienestar y la libertad de los demás individuos y de sí mismo.

Esta distinción sustancial, a la luz de la ética objetivista de Ayn Rand, diferencia lo humano de lo subhumano. Lo humano corresponde a la actitud del individuo que desobedece y manifiesta su disenso frente a la injusticia y al daño que el poder político (o de cualquier otra naturaleza) atesta a su libertad y sus intereses personales. Lo subhumano reside en la proyección del sobreviviente, del hombre que ha desenfocado su razón, que concentra su atención y sus fuerzas en

²⁹ Hannah Arendt, “Desobediencia Civil”, en *Crisis de la República*, Madrid: Taurus, 1999, pp. 58-108. Para su análisis, descartaré sus consideraciones jurídicas sobre la apreciación formal o no del desobediente civil por parte de los órganos del Estado, así como la mayoría de las referencias parroquialistas a la situación estadounidense de comienzos de la década de los años 70 del siglo XX. Lo que es pertinente discutir acá es el sentido político de la desobediencia civil y, en atención a las argumentaciones de la autora, su distinción respecto a la objeción de conciencia.

una supervivencia meramente física, sin posibilidad de creación ni triunfo, vegetando en una existencia que, a decir de Rand, es un lapso de agonía.³⁰

En su ensayo, Arendt afirmó que la desobediencia civil es el acto eminentemente político, no así la objeción de conciencia. La pensadora alemana define la objeción de conciencia como un gesto individual, una manifestación proveniente de un juicio moral hecho por una persona que la lleva a confrontar al sistema. Al consistir solo en una expresión personal, Arendt interpreta que carece de proyección y sentido político: «Los dictámenes de la conciencia no solo son apolíticos sino que, además, se expresan siempre en declaraciones puramente subjetivas».³¹

Por el contrario, Arendt elabora su concepción sobre la desobediencia civil con base en el hecho de involucrar a un voluminoso grupo de ciudadanos que comparten una determinada visión sobre un problema común específico, lo cual la eleva a la condición de acto político:

La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que el gobierno está a punto

³⁰ Rand, “La ética objetivista”, *op. cit.*

³¹ Arendt, “Desobediencia civil”, *op. cit.*, p. 7.

de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas.³²

Pero aun cuando se trate de una expresión realizada por un solo individuo, la objeción de conciencia implica el desafío a la autoridad por parte de alguien que está dispuesto a exponerse a los riesgos genere su decisión. En ello hay un acto de libertad: el individuo, lejos de someterse al designio arbitrario impuesto por el poder, decide resistir, esto es, liberarse en el acto mismo de su disenso.

No es posible articular un movimiento cívico de ciudadanos desobedientes si no ha ocurrido en ellos el acto socrático de la conciencia. Esto se incuba en la singularidad del individuo, no es un proceso popular. Si la racionalidad del individuo disidente no es compartida por otros, no será el número lo que podrá calificar o no de política su demostración de resistencia frente al poder. El que ese individuo no haya promovido la desobediencia coordinada por parte de muchos ciudadanos puede deberse a la decisión de estos últimos de someterse al poder debido al miedo, al filisteísmo que refería Wilde, al fenómeno de servidumbre voluntaria, a la necesidad casi biológica de obedecer a quien provea certezas, al “sueño de la razón”³³.

A contracorriente de Arendt, la objeción de conciencia es desobediencia cívica cuando su revelación escala al espacio público, aun si ella no es asumida

³² *Ibíd.*, p. 13.

³³ Aludo la frase que aparece en el grabado 43 de Francisco de Goya, perteneciente a la serie *Los Caprichos*, c. 1799.

por nadie más. No es la aprobación popular lo que puede dotar de carácter político al disenso de una sola persona frente a la atrocidad del poder. Por otra parte, en el juicio racional que elabora una persona, y a lo cual Arendt denomina subjetividad, Ayn Rand identifica, con acierto, objetividad, en vista de que el código moral que guía al individuo se fundamenta en los valores e intereses correctos que él tiene la capacidad de descubrir al consultar su razón:

los moralistas de hoy consideran en forma unánime que la ética es una cuestión *subjetiva*, y que las tres cosas excluidas de su terreno son: la razón, la mente y la realidad. Si usted se pregunta por qué el mundo se está hundiendo en un infierno cada vez más profundo, esa es la causa.³⁴

El acto individual de la conciencia marca una distinción respecto a quienes, aun siendo capaces de identificar la injusticia, optan por la indiferencia o la resignación. También frente al conformismo impolítico de indignarse “hacia adentro”; esto es, sentir disconformidad frente al poder pero no hacerla manifiesta, lo cual conduce al sometimiento voluntario ante aquello que merece reprobación.

La objeción de conciencia, además de invocar elementos ciertamente políticos (pensamiento crítico y acción), reafirma su naturaleza política a través de sus consecuencias en el espacio público, lo cual solo puede apreciarse durante el desarrollo de dicha acción, o probablemente una vez concluida.

³⁴ Rand, “La ética objetivista”, *op. cit.*, pp. 48s.

Podemos interpretar con Arendt que la desobediencia civil consiste en un acto de resistencia ejercido por un grupo de individuos, quienes han concertado sobre su disconformidad ante la injusticia del sistema y han acordado actuar en conjunto. Pero también reconocemos la objeción de conciencia en el desafío individual frente a la injusticia y a los ataques a la libertad personal. En ambos escenarios hay presencia de lo político, en tanto el individuo formula su crítica al sistema, ejerce la libertad de resistirse a él, y despliega un acto que nunca deja indemne al poder.

Probablemente la preocupación de Arendt en promover la desobediencia civil y desalentar la objeción de conciencia emprendida por un solo hombre reside en que la primera solo es posible luego de que los ciudadanos han deliberado entre sí y han tratado de articular acuerdos, mientras que el acto eminentemente individual puede suponer el intento narcisista de imponer al resto una opinión personal, lo cual para Arendt expresa una suerte de despotismo del individuo. A ello respondemos que semejante empresa personal no constituye objeción de conciencia sino capricho, a la vez que nada garantiza que la protesta masiva no sea también un capricho del tumulto.

La necesidad de que los disidentes actúen de acuerdo y en conjunto frente a las perversiones del poder descansa, a criterio de Arendt, no solo en razones de efectividad política. Esta acción conjunta es efecto del esfuerzo de los individuos de deliberar en el espacio público acerca de su disconformidad. La deliberación cívica es esencia de lo político. Pero esto en nada reduce la posibilidad de imponer al resto el despotismo de la opinión singular o el despotismo de la opinión de la masa, considerada a sí misma moralmente superior. En su énfasis por

desconocer lo político de la desobediencia civil del individuo, Arendt desestimó el hecho de que aquella acción dialógica de la desobediencia impulsada por un número considerable de ciudadanos no inmuniza a la sociedad frente a una objeción infame. Racistas, socialistas y fascistas, por ejemplo, siempre protestarán en conjunto ante el pluralismo de un sistema liberal.

Políticas de la multitud

La propuesta teórica del autor italiano Antonio Negri sobre el concepto de multitud implica una redefinición del sujeto desobediente. Como punto de partida, el autor contrasta la noción de multitud con la de pueblo. Negri refiere al pueblo como unidad amalgamada, un cuerpo uniforme que desconoce la pluralidad compleja de las diferencias y singularidades de los individuos que lo integran. En tales términos, el pueblo es un concepto totalitario y la multitud es irreductible a la unidad. Al no estar unificada ni uniformada, la multitud es múltiple y plural, constituida por una diversidad de particularidades. Aun así, no simboliza la fragmentación ni la incoherencia. Actúa por sí misma, sin necesidad de tutelaje. Es capaz de conducirse políticamente y de ser garante de su propia libertad y autonomía.³⁵ También de sus atrocidades.

Así expresado, la desobediencia es ontológica a la multitud, que, en una interpretación cercana a la de Arendt, se configura cuando los individuos advierten, sobre la base de su propia racionalidad, las manifestaciones de la

³⁵ Cf. Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud, guerra y democracia en la era del Imperio*, Caracas: Debate, 2007.

opresión y del abuso del poder que pesan sobre ellos. Sin ese ejercicio de la conciencia no son multitud, sino seres abatidos. La multitud es un sujeto político, al cual necesariamente le son constitutivas la desobediencia y la resistencia.

Pero no solo requiere de ese ejercicio de la racional a través del cual descubre su situación de oprimido o dominado, sino que la multitud, para ser tal, debe emprender la acción política que genere un cambio liberador, la restitución o instauración de la libertad individual y de la justicia inherente a ella. Si la multitud no logra derrotar las distintas formas de dominación arbitraria, ha de persistir. Solo esa persistencia tanto en la conciencia sobre la situación de injusticia y sobre la acción dirigida a superarla le da sentido. Si cesa, la multitud se extingue.

Nótese además que la multitud no convoca el agrupamiento perenne de individuos comprometidos en una única lucha política. Un mismo individuo integra diferentes multitudes, en función de los intereses que reivindica. Esas constelaciones de diversas multitudes son movimientos tan difusos como perpetuos, dado que Negri, desde su realismo político y en un contexto global, interpreta que las distintas formas de manifestación del poder, desde diferentes focos de acción (y no únicamente el Estado), existen en tensión constante con la pulsión libertaria de la multitud.

La acción constante de la multitud, que emprende ilocalizadamente diversas causas simultáneas o no, y que puede estructurarse contingentemente en redes, enjambres o retículas globales, da origen al poder constituyente, inextinguible en

formas de apaciguamiento e institucionalización tradicional.³⁶ Este poder es, según Negri, el proceso inagotable de creación de una política de la multitud, refractaria a la representación tradicional, y actuante en un espacio público radicalmente abierto. No aspira a ascender al poder. Su propósito es persistir en el ejercicio de una libertad individual que se reafirma en la articulación de la desobediencia.

Es por ello que el autor habla directamente de la resistencia de la multitud, como poder constituyente inagotable y perpetuo en lucha contra cualquier expresión global del poder. Dado que el fin de la multitud no es la conquista del poder, su objeto se orienta hacia lo que Negri refiere como luchas emancipatorias, autónomas y plurales, desde la efervescencia de resistir ante la capacidad del poder de decidir sobre la cosificación del individuo o biologización de la vida humana.³⁷

Lo que Negri oblitera es la posibilidad de que esas luchas emancipatorias sean el poder constituyente de nuevas formas de opresión colectivista. A ellas habrá de oponerse la multitud libertaria, de manera de impedir la hegemonía de la violencia de la multitud vociferante y hostil a la libertad.

A diferencia de los autores que exploramos en estas páginas, quienes asocian la desobediencia civil con el disenso pacífico, los medios de lucha de la multitud no tienen, en el pensamiento de Negri, ninguna latitud preestablecida. El

³⁶ Cfc. Omar Astorga, "Negri: lector de Maquiavelo", en VV. AA., *El Príncipe de Maquiavelo, la historia 500 años después*, Caracas: Fundación Banesco, 2015.

³⁷ Cfc. Giorgio Agamben, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos, 1998.

análisis de este autor va atado a su idea de guerra asimétrica,³⁸ la cual entiende como las formas (físicas o discursivas, violentas o no) a través de las cuales la multitud intenta lesionar a un poder excesivo, pertrechado con recursos extremos de destrucción y violencia.

La preservación de la libertad

A lo largo de su teorización sobre la justicia, el filósofo John Rawls discurrió sobre las concepciones y estrategias de la desobediencia civil y de la objeción de conciencia. En el pensamiento de este autor, la diferencia entre ambas nociones es diáfana. No está planteada, como en Arendt, en función del número de individuos que impulsan la desobediencia, sino del tenor de sus exigencias y motivaciones, y del espacio en que son expresadas. Para Rawls, la objeción de conciencia consiste «en no consentir un mandato legislativo más o menos directo, o una orden administrativa»; no es pública, «no se realiza ante el foro público», y «no necesariamente se basa en principios políticos».³⁹

En ese sentido, los objetores limitan su decisión a una esfera relativamente privada o semipública, en la que interactúan directamente con la autoridad a la cual desafían. Pero su alcance está acotado. No hacen de su objeción una causa cívica en el espacio público, ni pretenden con ella cambiar o incidir en la conducción del poder político o del poder de la propia comunidad.

³⁸ Ver Hardt y Negri, *Multitud*, *op. cit.*, capítulo 1.

³⁹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1979, p. 410.

En contraste, la desobediencia civil según Rawls es «un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley», el cual, a diferencia de la objeción de conciencia, es cometido «con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno».⁴⁰ Es decir, la desobediencia civil, emprendida por un solo individuo o por muchos, está dirigida a lo que Nicolás Maquiavelo refirió como la acción política orientada a impulsar y mejorar en la república las leyes favorecedoras de la libertad.⁴¹

La contribución de la filosofía política rawlsiana reside justamente en ello: su foco es la preservación de un sistema político cónsono con la libertad del individuo en una sociedad plural. Este autor no elabora una teoría sobre la desobediencia frente a un poder tiránico, absolutista o totalitario. Su esfuerzo apunta a la reafirmación de un sistema de libertades, que requiere siempre, como diría Maquiavelo, de la vigilancia celosa de sus ciudadanos en pro de sus respectivos intereses.

En tal sentido, la desobediencia civil a la Rawls da cuenta de la crítica del individuo hacia determinadas normas o ejecuciones del poder; en tanto contradicen el orden político de libertades comunes. Subraya el autor, la desobediencia constituye una suma de consideraciones válidas para «un estado próximo a la justicia»⁴², esto es, una república.⁴³

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 405.

⁴¹ Ver Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid: Alianza, 2000.

⁴² Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, p. 405.

Por tanto, el desobediente está determinado a promover cambios en leyes, decisiones o políticas de gestión de lo público, a la vez que está interesado en preservar el orden republicano del cual disfruta. La disidencia del desobediente no supone un ataque a la república ni una crítica exacerbada que pueda colocar en peligro a dicho sistema de libertades comunes.

Esto marca distancia respecto al discurso que radicaliza la crítica al poder y a las leyes en una sociedad aceptablemente libre, presionando hacia la destrucción de la república sin aspirar a ofrecer alternativas libertarias. Esa situación es el núcleo de la acusación del escritor Raymond Aron hacia las élites izquierdistas, concentradas en el ejercicio del intelecto a efectos de impulsar el desmembramiento de los valores, cultura y libertades alcanzados por la modernidad de Occidente.⁴⁴

Como señala Aron, la intensidad de esa crítica manifiesta y pública solo es factible dentro del sistema de libertades que ha conquistado la sociedad occidental. Valiéndose de ello, la utopía izquierdista estigmatiza, a decir del autor, la libertad individual frente a una promesa colectivista de igualitarismo, proceso al cual dicha intelectualidad denomina pensamiento crítico. Pero sin una búsqueda de mayor latitud de la libertad individual, semejante crítica y todas las acciones

⁴³ Entiéndase por república aquella organización de la convivencia con base en la libertad como principio político sustantivo. En lo procedimental, constituye un gobierno de leyes justas (favorecedoras de la libertad) y no de hombres, donde la ley deriva de la deliberación cívica que responde, a su vez, de la racionalidad de los individuos dispuestos a vivir en libertad y gestionar con justicia sus conflictos, en la realización legítima de sus respectivos intereses privados. Cfc. Philip Pettit, *Republicanism*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

⁴⁴ Aron, Raymond, *The opium of the intellectuals*, New York: The Norton Library, 1957.

políticas que ella pueda generar no constituyen desobediencia civil, sino una expresión de lo que Ayn Rand denomina ética subjetivista y moral altruista, consubstanciadas con la reducción del hombre a una entidad subhumana.⁴⁵

Dado que la desobediencia civil sobre la cual discurre Rawls emerge en sociedades regidas por constituciones justas, esto es, «aquellas que satisfacen el principio de libertad igual»,⁴⁶ el ciudadano disidente está obligado a obedecer las leyes injustas que él mismo rechaza, siempre que esas leyes «no excedan ciertos límites de injusticia».

Este principio envuelve dos consideraciones. Por una parte, el autor conceptúa que las razones para obedecer leyes injustas en un estado aceptablemente justo responden a que no siempre todos los procedimientos deciden a favor de uno: «el consentir uno de estos procedimientos es preferible a que no se logre ningún tipo de acuerdo».⁴⁷ De allí se deriva lo que el autor llama el deber de urbanidad, que consiste en la aceptación de los defectos de las instituciones, siempre que no hieran las libertades básicas.

Por otro lado, la obediencia a las leyes injustas, mientras ocurre la expresión de la desobediencia civil y se resuelve la mejora impulsada en las leyes y los procedimientos públicos, es, aunque suene paradójico, una forma de contribuir a la preservación de la república en el instante en que se lucha por una mayor latitud de la libertad. De acuerdo con Rawls,

⁴⁵ Ayn Rand, *La virtud del egoísmo*, *op. cit.*

⁴⁶ Rawls, *op. cit.*, p. 394.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 395.

La injusticia de una ley no es, por lo general, una razón suficiente para no cumplirla, como tampoco la validez legal de la legislación (definida por la actual constitución) es una razón suficiente para aceptarla. [...] Ello depende de que la estructura básica de la sociedad sea razonablemente justa, y [en consecuencia,] demanda obediencia a leyes injustas.⁴⁸

Tal es el papel, para Rawls, de la desobediencia civil en una república y ante una autoridad democrática legítimamente establecida. En tales sociedades, existe además una teoría constitucional de la desobediencia civil como hecho político, que se basa en «la concepción de la justicia comúnmente compartida, que subyace bajo el orden político».⁴⁹ Esta expresión de la disidencia se manifiesta en acciones orientadas a corregir y preservar la coherencia de las leyes y del ejercicio de la autoridad pública con los principios liberales, e implican la preeminencia del pensamiento crítico de unos pocos ante la distracción política de la mayoría:

Al cometer la desobediencia civil, una minoría fuerza a la mayoría a considerar si desea este modo de actuación [en torno a las falencias de las leyes y los defectos en el ejercicio del gobierno] [...] o si desea reconocer

⁴⁸ *Ibidem.*, pp. 391s.

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 406.

las legítimas pretensiones de la minoría [que busca el cambio en dichas leyes y ejercicio, en pro del énfasis de la vida en república]⁵⁰

El carácter pacífico de la desobediencia civil se funda en que ella, siendo desobediencia a la ley, ocurre dentro de los límites de la fidelidad a la ley. Por ello la desobediencia civil teorizada por Rawls se distancia ostensiblemente de la acción militante y la rebelión a la cual convoca Antonio Negri. La distinción entre ambos autores yace también en el hecho de que Rawls, a diferencia de Negri, discurre acerca de una sociedad republicana establecida sobre un constitucionalismo liberal, donde «no se nos exige que consintamos la pérdida de nuestras libertades básicas».⁵¹ En caso contrario, el propio Rawls afirma que toda «violación sistemática de tales principios básicos, en especial la infracción de las libertades fundamentales, invita a la sumisión o la resistencia».⁵²

Una anotación final

El sueño de la razón produce monstruos, reza aquel grabado de Francisco de Goya. Es necesario agitar la razón y descubrir la violación de derechos, desvelar el desgarramiento a la condición humana que ocurre cada vez que el colectivismo cobra fuerza y amenaza con impedir llevar una vida digna en libertad.

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 407.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 396.

⁵² *Ibidem.*, p. 407.

¿Deben existir políticamente límites para la rebelión? Sí. Aun frente a la pobreza de espíritu (en sentido hegeliano) y a la ignominia criminal de la satrapía, el rebelde debe preservarse en su propia condición de humano. Ello demanda el ejercicio vigilante de cada quien sobre sí mismo para mantener distancia frente a las tentaciones: por ejemplo, la degradación de la moral y del intelecto a cual nos precipitarían la ignorancia, la indiferencia, la indolencia y la inacción. Del mismo modo, el rebelde debe apuntar siempre a la defensa y al restablecimiento de la justicia y la libertad en su comunidad política, y no a provocar su apocalipsis.

El dilema histórico y político del individuo libre está esencialmente en cómo batallar en contra de la servidumbre voluntaria. Es allí donde está el punto de origen de toda dominación ilegítima. En ese sentido, y al notar que los episodios de desobediencia y pulsión libertaria son más esporádicos que los de las tiranías, la posibilidad de la libertad parece pender del antagonismo entre los individuos decididos a ser libres y los sujetos deseos de entregar su libertad a quien esté dispuesto a tiranizarlos.

En tal contexto, la desobediencia del individuo libre ha de dirigirse no solo hacia el sistema de dominación tiránica o totalitaria en aras de suprimirla, sino también hacia el deber de persuadir a sus congéneres (los voluntariamente serviles) sobre el deber de ser libres, como única forma de llevar a cabo una auténtica condición humana. Recordemos siempre a Sócrates, para quien el deseo del individuo no ha de centrarse en el mero acto de vivir, sino en llevar a cabo una vida buena, solo posible en el ejercicio y disfrute de la libertad.

Rebelión significa negarse a acatar el mandato arbitrario del poder.

Referencias

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos, 1998
- Alfieri, Víctor, *De la tiranía*, Caracas: Fundación Manuel García-Pelayo, 2006
- Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 1999
- _____, “Desobediencia Civil”, en *Crisis de la República*, Madrid: Taurus, 1999
- Aron, Raymond, *The opium of the intellectuals*, New York: The Norton Library, 1957
- Astorga, Omar, “Negri: lector de Maquiavelo”, en Miguel Albuja *et al*, *El Príncipe de Maquiavelo, la historia 500 años después*, Caracas: Fundación Banesco, 2015
- Austin, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Oxford University Press, 1970
- Hardt, Michael y Antonio Negri, *Multitud, guerra y democracia en la era del Imperio*, Caracas: Debate, 2007
- Havel, Václav, *El poder de los sin poder*, Madrid: Encuentro, 2013
- Lefort, Claude, “El nombre de uno”, en Étienne de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria, seguido de lecturas del texto de La Boétie por Pierre Leroux, Pierre Clastres y Claude Lefort*, Buenos Aires: Terramar, 2008
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid: Alianza, 2000
- Orwell, George, *1984*, Madrid: Akal, 2022
- Paley, William, *The principles of moral and political philosophy*, Indianapolis: Liberty Fund, 2002
- Paz, Octavio, “Poesía, mito, revolución”, *Obras completas. La casa de la presencia*, México: FCE, 2014
- Pettit, Philip, *Republicanism*, Oxford: Oxford University Press, 1999
- Platón, *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1969
- Rand, Ayn, “Introducción”, en *La virtud del egoísmo*, Buenos Aires: Grito Sagrado, 2006
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1979

Thoreau, H. D., “Desobediencia civil”, en *Desobediencia civil y otros escritos*, Madrid:
Tecnos, 2008

Wilde, Oscar, *El alma del hombre bajo el socialismo*, Bogotá: Cuadernos
Anarquistas