

Igualitarismo y utopía. La formación de elites dirigentes en regímenes de reforma radical

H. C. F. Mansilla*

Academia de Ciencias de Bolivia, La Paz, Bolivia

RESUMEN

La mayoría de los movimientos de reforma política radical propugna un orden justo, que estaría determinado, entre otros factores, por la igualdad fundamental de los ciudadanos y la eliminación de las elites privilegiadas. Estos postulados están presentes en casi todos los proyectos utópicos. Las tendencias populistas y socialistas en América Latina son también partidarias del igualitarismo. Pero ya en las grandes utopías clásicas aparece un fenómeno recurrente: el surgimiento de clases dirigentes que están muy alejadas del pueblo llano, que concentran el poder efectivo y los privilegios, y que utilizan el igualitarismo como mero instrumento ideológico.

Palabras clave

Elites, igualitarismo, orden justo, Platón, utopía

Egalitarianism and utopia

The ruling classes in radical reform regimes

ABSTRACT

Most of the movements aiming at a radical political reform stand for a fair order, which should be determined, among other factors, by a basic equality of all citizens and by the elimination of privileged elites. These postulates are present at almost all utopian projects. Populist and socialist tendencies in Latin America also advocate egalitarianism. But in the great classical utopias repeatedly the same phenomenon appears: ruling classes are very distant from the lower orders. The

* H. C. F. Mansilla (nacido en Buenos Aires, 1942) estudió Ciencias Políticas y Filosofía en universidades alemanas. Ha publicado varios libros y ensayos sobre ecología política, tradiciones culturales y desarrollo institucional en América Latina. Actualmente es el vicepresidente de la Academia de Ciencias de Bolivia. Correo electrónico: hcf_mansilla@yahoo.com.

former concentrate effective political power and privileges and use egalitarianism as a mere ideological instrument.

Keywords

Egalitarianism, elites, just order, Plato, utopia

El postulado del orden justo y sus ambivalencias

A comienzos del siglo XXI son evidentes el desempeño deficiente y la desilusión colectiva que han producido diversos gobiernos llamados neoliberales en el Tercer Mundo, especialmente a lo largo del periodo 1980-2000. No se puede hablar, por supuesto, de un fracaso inexorable y generalizado en todos los países de Asia, África y América Latina, puesto que muchos regímenes de este tipo han resultado particularmente exitosos. Pero desde el cambio de siglo se expande una vigorosa corriente sociopolítica que propugna una reforma radical para ‘superar’ las limitaciones del liberalismo en el campo económico, en la esfera institucional y en el terreno de las prácticas culturales. Es en este último ámbito donde estos experimentos de reforma radical parecen tener las raíces más profundas.

Se atribuye a los modelos neoliberales, entre otras cosas, la consolidación de las antiguas oligarquías o la conformación de nuevas elites sumamente privilegiadas. No hay duda de que estos sistemas han acentuado las diferencias de ingresos y patrones de consumo entre los estratos sociales y que han favorecido unas clases altas proclives a la laxitud ética, a la corrupción en gran escala, a la esterilidad intelectual y a la mediocridad técnica en el ejercicio de funciones estatales. Tanto en los regímenes populistas como en los sistemas socialistas, lo que podríamos llamar la propaganda oficial sostiene la necesidad imperiosa de suprimir los privilegios legales y fácticos y debilitar o eliminar los grupos elitarios tradicionales. Este es uno de los postulados esenciales de un orden justo, en el cual debería prevalecer la igualdad fundamental de todos los ciudadanos. Esta demanda va más allá de la concepción de la igualdad jurídica de los liberales, pues, como ya lo explicitó la magna teoría de Karl Marx, la igualdad ante la ley puede convivir con la persistencia de desigualdades económicas, diferencias educacionales, prerrogativas políticas y exclusiones culturales, que, bajo ciertas circunstancias, pueden ser consideradas como inaceptables, anacrónicas y humillantes.

La consecución de la igualdad liminar representa, sin embargo, solo una parte de un asunto mucho más complejo. La praxis cotidiana en las experiencias socia-

listas y populistas no ocurre –como en los procesos sociopolíticos en general– en una esfera racional, transparente y aséptica, sino habitualmente en el terreno de la ambición, la codicia, la intriga y la concupiscencia. La envidia, que acompaña algunos de los aspectos más sombríos de aquellos regímenes, ha resultado ser una de las pasiones más fuertes y persistentes del género humano, que se expande a través de todos los experimentos de reforma social, alcanzando también a los más radicales. En las experiencias políticas donde el igualitarismo constituyó la ideología oficial, se formaron paulatinamente nuevas elites con amplias prerrogativas que las distinguían –y las alejaban– del pueblo llano, y el surgimiento de estos estratos privilegiados ha tenido que ver directamente con factores social-psicológicos, como los resentimientos de vieja data, la envidia y la *libido dominandi*, factores que aparentemente no pueden ser eliminados en los diferentes modelos de convivencia humana.

La lucha despiadada por el poder supremo oscureció para siempre la reputación de la Revolución de Octubre (1917) (ver las obras de los siguientes autores que no han perdido vigencia: Moore, 1965; Daniels, 1965; Wolfe, 1965; Henniecke, 1973), así como el secretismo elitista y la arbitrariedad de las actuaciones gubernamentales han desacreditado a experimentos tan distintos como Cuba (ver los tempranos análisis críticos de Bonachea y Valdés, 1972; Mesa-Lago, 1971; Barkin y Manitzas, 1974), Birmania y Corea del Norte; y el desempeño global muy mediocre de los regímenes populistas representa la base de juicios negativos acerca de los mismos (Sáenz, 2010; Panizza, 2009). Estos desarrollos han desprestigiado los programas ideológicos que subyacen a esos modelos, como la ilusión milenarista de una redención total del género humano, la doctrina de una igualdad liminar de los hombres y el postulado de la fraternidad universal entre los mortales.

Y, sin embargo, el igualitarismo sigue constituyendo uno de los pilares básicos de la ideología y la propaganda de los modelos socialistas y populistas. La inclinación a suprimir *prima facie* las elites privilegiadas se combina con doctrinas de carácter utopista, las que, fuertemente influidas por un aura religiosa, presuponen un comienzo inmaculado de la historia humana, no contaminado aún por la formación de clases sociales y diferencias económicas, un comienzo que al mismo tiempo determina la meta normativa a la cual debe llegar la historia de los hombres cuando se haya llegado a una auténtica redención sociohistórica. La poderosa visión de las experiencias revolucionarias –y su fuerza de atracción sobre intelectuales, pensadores y románticos– tiene que ver con la recreación de un sustrato protorreligioso: la combinación de Paraíso y Apocalipsis, la mezcla de utopía arcaizante y tecnología moderna, la mixtura de creencias sencillas con los refinamientos teóricos del marxismo.

El igualitarismo del inicio debe constituir, según estas teorías, el fundamento esencial del anhelado futuro (Diner, 2010, p. 52).¹ En el curso de una evolución muy compleja y enmarañada, este motivo del igualitarismo, que está muy arraigado en las clases populares y, sobre todo, en las construcciones teóricas de los intelectuales ‘progresistas’, se entremezcla con elementos revolucionarios de carácter teológico, con luchas políticas convencionales y, por consiguiente, sórdidas, con anhelos de progreso material y asimismo con el surgimiento de nuevas elites dirigentes. Las concepciones del orden justo abarcan el principio de la igualdad fundamental de los hombres y el postulado de la hermandad universal de los seres humanos, que a menudo se combinan con doctrinas utopistas y con la esperanza de una pronta redención social y cultural. La obra de Ernst Bloch² –la gran recreación lingüística y ética de la generación expresionista– nos muestra, bajo la perspectiva marxista y el estilo rapsódico, la fuerza y la profundidad de las utopías radicales y sus vínculos con el sustrato religioso del mesianismo, las profecías y la praxis de la solidaridad inmediata (desde una visión crítica ver los textos de Adorno, 1965 y de Habermas, 1978).³

La hipótesis que subyace a este ensayo es la siguiente: uno de los motivos profundos para el descontento masivo a partir del siglo XVI en Europa Occidental y desde el siglo XX en América Latina puede ser visto en el surgimiento de la modernidad sociocultural, proceso complejo que socava las antiguas seguridades y las sencillas certidumbres de la vida colectiva o, mejor dicho, lo que las llamadas clases populares han creído que son aquellas seguridades y certidumbres. Uno de los caminos para restituir las certezas anteriores ha sido la doctrina del igualitarismo, que se combina a menudo con elementos mesiánico-religiosos, esperanzas milenaristas y concepciones utopistas en torno a un futuro promisorio que reproduce aspectos centrales de una presunta Edad de Oro de la fraternidad e igualdad fundamentales. Tanto los regímenes populistas como los experimentos socialistas generan una ideología y una propaganda oficiales que enfatizan precisamente estos componentes. Ellas no se basan en las teorías contemporáneas del derecho a la diferencia, la protección de minorías y el reconocimiento del otro,

¹ En el ámbito islámico, las utopías políticas actuales de carácter revolucionario pretenden el retorno a la época de la fundación del Islam, a la cual se le atribuye al mismo tiempo un igualitarismo fundamental y un cumplimiento fiel de los preceptos religiosos.

² Su obra representativa: *Geist der Utopie* [El espíritu de la utopía] [1918/1923] (2000).

³ Jürgen Habermas analizó cuidadosamente el aporte de Ernst Bloch en torno a los elementos milenaristas y religiosos que subyacen al utopismo moderno y a la doctrina del ‘socialismo científico’. La obra de Bloch y su conocida máxima: “La razón no puede florecer sin la esperanza, la esperanza no puede hablar sin la razón” contienen elementos rescatables, pero también aspectos retórico-ideológicos de valor muy discutible (Habermas, 1978, p. 11).

como lo propugnan las posiciones actuales asociadas al comunitarismo (Taylor, 2006; Taylor et al., 2003; Honneth, 1992, 2000). Por todo ello se puede aseverar que las doctrinas populistas y socialistas poseen un tinte algo anacrónico y hasta premoderno. En todos los experimentos de estas características la praxis cotidiana ha resultado muy diferente y, sobre todo, más prosaica de lo imaginado por los partidarios y simpatizantes de estas corrientes.

Los aspectos promisorios de las utopías

Los modelos de conformación utópica de la sociedad –diversos en sus orígenes e intención, diferentes en la solución futura que plantean– tienen su fuerza y su verdad (Neusüss, 1972) en una negación crítica del presente, aunque este rechazo sea en nombre de un porvenir incierto y hasta fantástico. Arnhelm Neusüss (1972) señaló acertadamente que la aversión contra las utopías no se dirige tanto a sus imágenes de un mañana mejor (por ejemplo: un proyecto socialista), sino al hecho de que las utopías contienen una acerba crítica de la mediocridad presente en el ámbito capitalista. Los utopistas plantearon la necesidad de soluciones radicales fuera de la existencia cotidiana del régimen jerárquico del momento o del capitalismo ubicuo, y ese aspecto radical es lo que define parcialmente a una utopía.⁴

Es conveniente referirse al meollo mismo de la utopía, es decir, al elemento quiliástico contenido en ella, que reproduce bajo modos secularizados la creencia del Apocalipsis judío en el advenimiento del milenio: la reconciliación entre el Hombre y la naturaleza, la conversión del desierto en un jardín fructífero, la desaparición de los antagonismos y las contradicciones, y el surgimiento del Hombre redimido. Una existencia tal en inocencia, paz y júbilo eternos se acerca a la esfera divina, tanto por la imaginada magnificencia de la naturaleza como por la proyectada eliminación de toda discordia y la perennidad del placer (Doren, 1972).

El mundo del milenarismo reproduce ocultas nostalgias por la estática, por el fin de toda evolución y por la quietud después de fuertes crisis y revueltas; es un universo donde ya no pasa nada. La vida cotidiana en él podría ser calificada de sublime, pero también de tediosa. La fundamentación misma de las utopías tiene mucho que ver con motivos de evasión: sus autores las conciben en épocas de desorden y descomposición sociales, cuando la población crece rápidamente, cuando

⁴ Sobre la diversidad y complejidad del concepto y de la praxis de la utopía, ver el excelente volumen compilado por Richard Saager, *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* (¿Tiene futuro la utopía política?) (1992), que reúne trabajos de los especialistas más destacados sobre esta temática.

los vínculos tradicionales se aflojan o se rompen, cuando las distancias entre los ricos y los pobres se hacen más grandes o cuando se modifican profundamente los modos de producción. Surge entonces un sentimiento colectivo de impotencia y de ansias de modificar el statu quo, construyendo la sociedad perfecta, donde los justos gozarán eternamente de seguridad, abundancia y paz (Cohen, 1961; ver la obra exhaustiva en dos tomos de Vosskamp, 1985). Es, por otra parte, el retorno a la Edad de Oro, concepción que comparten muchas culturas en torno al origen de la historia humana. Todos los utopistas, incluyendo a los pensadores marxistas, toman por cierta la iniciación inmaculada de la historia humana, la caída posterior en un orden más o menos pecaminoso y la redención futura, alcanzable por el esfuerzo humano. Los utopistas de tendencia socialista aseveran que mediante el conocimiento científico de la realidad, el Hombre, como demiurgo en pequeña escala, creará un mundo mejor, sobre todo sobre la base de una organización más apta. Este es el concepto casi mágico de las utopías: todas las partes aisladas del universo y de la sociedad serán vinculadas entre sí para formar un todo armonioso y sistemático, y ante esta tarea inmensa la libertad individual es considerada a menudo como un estorbo inútil. La cohesión social deviene entonces el valor de orientación más elevado, conseguida generalmente por medio de un aparato burocrático bastante extenso y, sobre todo, lleno de las más variadas prerrogativas. La totalidad de la vida queda sometida a los esquemas harto sencillos de una burocracia no limitada institucionalmente, al mismo tiempo que los objetivos ulteriores de las utopías –desde la felicidad perenne hasta la dominación del planeta– se caracterizan por su inmodestia. Hay evidentemente una tensión entre la mezquindad de las metas políticas concebidas para el interior de la futura sociedad utópica y lo fantástico de sus grandes designios a escala mundial (Molnar, 1970).

La primera de todas las utopías y la más importante hasta hoy es la *República* del divino Platón. En ella se manifiestan casi todos los aspectos promisorios y positivos de las utopías al lado de sus rasgos negativos e irritantes. Esta *Politeia* puede ser caracterizada como la congruencia de intereses y virtudes individuales y colectivas. La solución para una convivencia razonable de los mortales es vista por Platón en la armonía posible entre el desarrollo individual y la evolución de la sociedad: debe mejorarse al Estado para que sea más justo y al ciudadano para que sea más virtuoso. Como dice George H. Sabine ([1937] 2006), es difícil imaginarse un ideal moral mejor que esta, considerando además la temprana fecha en que fue enunciada. Es una concepción parcialmente válida aún hoy: la sociedad tiene que poner todos los medios a disposición del desarrollo integral de sus habitantes, para que estos puedan llegar a ser lo que potencialmente está dentro de ellos. La expresión completa de las habilidades naturales de los humanos coincidiría con

sus mejores anhelos. La fundamentación del Estado ideal es, entonces, la consecución de la justicia.⁵ Esta última es el lazo que mantiene una sociedad unida, y en cuanto virtud privada y pública simultáneamente, representa la unión armoniosa de individuos que realizan su ocupación vital en aquello para lo que exhiben las mayores aptitudes.

En todo el corpus teórico platónico hay un fuerte elemento racionalista y, por ende, muy aceptable, derivado de su axioma de que la virtud más alta es el conocimiento y la sabiduría. La delicia cognoscitiva deviene el bien supremo: la combinación de belleza, proporción (justicia) y verdad (Platón, 1966b, pp. 137, 139; Guthrie, 1964). Nadie puede oponerse a tan hermosa teoría, que deja entrever un ímpetu, inspirado al mismo tiempo por el saber puro y por consideraciones estéticas. El conocimiento de la verdad solo cede su precedencia a la idea de lo bueno, la más alta en dignidad y fuerza, próxima ya a lo divino y raíz de lo justo y lo bello. Congruente con esta concepción, la vida más justa, la que está dedicada al conocimiento, es asimismo la más feliz (Platón, 1966a). Según Platón, una de las funciones más altas del Estado constituye en este contexto la educación con la meta de formar ‘buenos’ ciudadanos, empeñados tanto en la práctica de la justicia como en el progreso de los conocimientos (Platón, 1966a).

Nadie duda de los nobles motivos que impulsaron a los utopistas a concebir sus proyectos de reforma social, y menos aun en el caso de Platón. Pero sus teorías resultaron demasiado simples para un problema muy complejo. Su concepto de la justicia, por ejemplo, parece bastante formalista: su definición de lo ‘armonioso’ y su conjunción de lo individual y lo colectivo carecen de un sustrato real sólido. Su definición de lo justo: “hacer lo que a uno le es propio” (Platón, 1966c, p. 159,) es demasiado abstracta y puede interpretarse de las más diferentes maneras. Además, Platón aconsejó que los filósofos fuesen reyes y viceversa (Platón, 1966c, pp. 193, 200).

La imagen de los intelectuales como gobernantes debe ser algo que corresponde a los más caros anhelos y propósitos de los intelectuales de todos los tiempos. En un famoso pasaje de su crítica a la utopía platónica, Karl R. Popper censuró con argumentos de mucho peso la famosa concepción del rey filósofo, es decir, la doctrina de que los que poseen sabiduría y moralidad deben gobernar su comunidad respectiva, y hacerlo sin limitaciones legales. La cuestión clásica contenida en la *Politeia* de Platón: “¿Quién debe gobernar?” debería ser sustituida, según Popper, por la pregunta más compleja y más realista: “¿Cómo podemos organizar nuestras instituciones políticas de modo que a los gobernantes malos o incompetentes les

⁵ Sobre la finalidad del Estado, ver Platón (1966a, p. 15).

sea imposible ocasionar daños demasiado grandes?” (Popper [1944] 1957, p. 170). Conociendo las debilidades de la humanidad, Popper propuso modificar y fortalecer la esfera institucional para que la nave del Estado funcione de manera pasable aun cuando la clase política no alterase sus (malas) prácticas consuetudinarias. Por ello resulta preferible la concepción de Aristóteles, pensada explícitamente como respuesta a Platón: “Para un rey, el ejercer la filosofía no solamente no es necesario, sino aun embarazoso; él debe más bien escuchar a los verdaderos filósofos y seguir sus consejos” (1963, p. 76).

Lo criticable de las utopías

Se debe enfatizar el hecho, curioso pero característico, de que todos los proyectos utópicos cuentan con una clase dirigente, aunque compuesta de diferente modo: el único rasgo realista de las utopías. Esta es la temática central del presente ensayo: la paradoja que se genera cuando la teoría del igualitarismo liminar, la fraternidad universal y la esperanza mesiánica tienen que convivir en la *realidad* con jerarquías sociales, privilegios políticos y prácticas represivas. El análisis de la literatura utopista nos da la clave: ya en el plano conceptual los autores de estos grandes proyectos subordinaron la igualdad y la fraternidad bajo elementos prosaicos como los gobiernos autoritarios, la obediencia irrestricta de parte de los ciudadanos y la atmósfera generalizada de temor y servilismo. El *principio esperanza* de Ernst Bloch y su utopía socialista-religiosa coexistieron con la apología abierta de las jefaturas comunistas y sus procedimientos totalitarios que también llevó a cabo este gran pensador (Münster, 2004; Fest, 2007).⁶ Esta carencia de espíritu crítico-racional afectó a muchos intelectuales en todo el mundo. Los casos de Georg Lukács y Ernst Bloch son los más conocidos y deplorables. Se trata de una especie de traición con respecto a la misión decisiva de un genuino pensador, que es resistir al poder y sus tentaciones. Este proceder es una posibilidad siempre latente, porque la inclinación por lo despótico está en nuestras almas (Lilla 2001, p. 216; Rohrwasser, 2002). La fascinación que irradia el totalitarismo tiene que ver con algunos aspectos protorreligiosos, a los que son particularmente sensibles los intelectuales: la unidad doctrinaria, la disciplina jerárquica de la iglesia secularizada, el sueño de hogar y fraternidad, y la ilusión de la solidaridad practicada.

Ahora bien, según la lógica de los modelos utopistas, la clase dominante lo es precisamente porque dispone de mayor sabiduría y valor que las otras para manejar

⁶ Para Bloch, la democracia parlamentaria y las libertades políticas eran solo ‘cloroformo’.

la cosa pública, virtudes reforzadas por su desinteresado amor a la comunidad. Ya que esta clase posee fundamentados títulos para ejercer el gobierno, y más aún, para decidir lo que es bueno y malo, resulta insensato y hasta inmoral el poner en duda esas facultades o el rebelarse contra el poder de la elite dirigente. El cuestionamiento de la estructura de poder viene a ser en las utopías un pecado gravísimo y un delito político mayúsculo. El disentir bajo esas circunstancias se transforma en una estupidez y en un vicio, que deben ser castigados severamente. La condenación de los opositores es total porque cometen el más grave de los crímenes: contradicen el principio mismo de asociación y el mandamiento de unanimidad. Un teólogo conservador como Martín Lutero calificó también la resistencia al poder establecido como una de las faltas más horrendas en las que puede caer el hombre (Steck, 1955). Platón, los marxistas, los fascistas y los totalitarios de toda laya han presupuesto que el poder político, por su mera esencia, es un fenómeno que no debería estar sometido a ningún control y a ninguna frontera; la soberanía del poder debería ser irrestricta. El rey filósofo o el partido omnisciente en funciones gubernamentales sabrían lo que es conveniente para la sociedad respectiva; limitaciones de sus prerrogativas representarían ataduras y obstáculos para una política justa y correcta *per definitionem*. Ante el peligro totalitario, Popper apoyó con entera razón una estrategia institucionalista.

Los utopistas resultan además arbitrarios: ellos, que se han burlado del Estado convencional, de su policía, sus tribunales y verdugos, restituyen la vigencia de todos esos odiados órganos de un solo plumazo, pues una cosa hecha por un 'tirano' no es mala o reprobable si la misma es adoptada por 'el pueblo entero' (Molnar, 1970, p. 207).⁷ La *Politeia*, que sin duda ha servido de modelo a todas las utopías posteriores, exhibe en todo su vigor los rasgos totalitarios que aparecen luego como características centrales de casi todos estos proyectos de reforma social radical. En primer lugar, hay que mencionar que también en otros lugares del opus platónico se da la exaltación de lo general sobre lo particular e individual; en el *Critón*, por ejemplo, la validez irrestricta que se atribuye a los principios generales está por encima de los derechos de los individuos concretos, sin excepción alguna, aunque las leyes sean manifiestamente malas y a pesar de que sean mal aplicadas a casos particulares (es decir, sin respetar las peculiaridades de cada situación concreta) (Platón, 1966d). En casi todas sus obras, Platón enaltece claramente este predominio de lo general sobre lo particular (1966a, pp. 146, 265; 1966c, pp. 148, 181, 183, 228), lo que en la esfera política significa que el ciudadano no existe por derecho propio, sino en función y al servicio del Estado.

⁷ Las palabras se refieren específicamente al teórico Étienne Cabet, conocido por su liberalidad y generosidad dentro del movimiento utopista.

Aparte de este totalitarismo liminar, Platón no escatima las medidas dictatoriales y autoritarias en su sociedad ideal: una amplia censura para la educación y la cultura, el destierro de los mitos y las leyendas, la supervisión de las actividades privadas y hasta íntimas de los ciudadanos, la prohibición de viajes y contactos con el extranjero, la reprobación de los poetas y la instauración de tribunales especiales para juzgar los delitos de los ciudadanos contra el Estado (Platón, 1966a, pp. 306, 171, 186, 141; 1966c, pp. 114, 120, 125, 298). Estos elementos totalitarios, propios de una ‘sociedad cerrada’, son complementados por una notable inclinación espartana y puritana. Bertrand Russell tiene razón al afirmar que la República platónica, monótona como pocas, tiene como objetivos reales unas metas muy modestas y prosaicas: el éxito en guerras contra poblaciones de un tamaño semejante y una fuente segura de supervivencia para un número reducido de gente (Russell, 1975, p. 131).

Aristóteles, al criticar a Platón, señaló que la uniformidad total no puede ser la finalidad del Estado, debido a que este consiste en una multiplicidad y pluralidad de fenómenos sociopolíticos; la tendencia platónica a la unidad forzada confunde una comunidad social con una familia (Aristóteles, 1963, p. 78). Asimismo, Aristóteles aseveró que el proyecto platónico más moderado (la ‘segunda’ mejor constitución) de las *Leyes* (*Nomoi*) también debía ser censurado a causa de su énfasis en los elementos tiránicos y oligárquicos y de sus imprecisiones (Aristóteles, 1965). Popper, por su parte, atribuyó a Platón el haber preparado la ‘teoría de la inquisición’, al proponer los argumentos que prohíben el pensamiento libre, la crítica de las instituciones políticas, la introducción de nuevas opiniones y la difusión de ideas novedosas entre las jóvenes generaciones (Popper [1944], 1957, p. 260). La concepción platónica anticiparía importantes elementos del totalitarismo contemporáneo: antihumanismo, al cerrarse a toda idea democrática e individualista; autarquía, al denigrar la función del comercio exterior; y antiuniversalismo y tribalismo, al evitar toda influencia extranjera (Popper [1944], 1957, p. 245). Desde la *República* de Platón, las utopías tienden a proponer un sistema político y social relativamente estático y jerárquicamente ordenado, racional, por un lado, y totalitario por otro. Las utopías posteriores pueden ser más ‘liberales’, pero no menos problemáticas: la *Utopía* de Tomás Moro, con su añoranza por la Edad Media; la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, con su fe ilimitada en las potencialidades de la ciencia; y, simultáneamente, en las estructuras autoritarias de gobierno, la *Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella, con sus creencias religiosas ortodoxas, propias de un monje provinciano, mezcladas con su odio a la tiranía y su búsqueda exorbitante de justicia social (Mannheim, 1972). El advenimiento del individualismo en el Renacimiento y la competencia económica de todos contra todos habían destruido un orden ciertamente autoritario, pero dentro del

cual hasta el más pobre se sabía protegido. Tomás Moro y Campanella trataron de salvar ese régimen más o menos colectivista en sus utopías, pues para ellos la religión era el vehículo que preservaría el orden justo frente a la nueva miseria. La comunidad religiosa contribuiría entonces a mitigar o anular las odiosas reglas del capitalismo incipiente. La recomendación de la propiedad colectiva está basada en la creencia de que la producción debe realizarse para el bien común y no para los intereses de grupos reducidos.⁸

O dicho de otro modo: no se puede negar los fines nobles y humanitarios perseguidos por los utopistas, entre ellos, el de crear un ámbito social apropiado para el florecimiento de un verdadero amor entre los hombres, pero simultáneamente no se puede pasar por alto la recomendación de usar unos medios deplorables – como el uniformamiento de la sociedad y la coerción política – para obtener tales objetivos. En casi todas las utopías, el Estado tiene el derecho de suprimir toda manifestación de individualismo. En cuanto a este último punto, no es casualidad que los proyectos utópicos prevean la construcción de ciudades simétricas, donde no queda ni el más leve trazo para una arquitectura que difiera de las directivas oficiales o que se permita un pequeño capricho. En tales modelos, la simetría urbana corresponde a las intenciones de la autoridad de controlar todo y a todos en forma irrestricta, reduciendo las convicciones y los intereses personales a un solo molde de pensamiento y conducta. La falta de una nota discordante en la planificación absolutista de las ciudades utópicas – concebidas estas para englobar y registrar mejor a los súbditos – concuerda con la pretendida igualación de las consciencias y las opiniones, uniformidad constatable en todas las doctrinas utopistas, lo que a su vez lleva al ‘final del progreso’ (Popper, 1957, p. 159; Popper cit. en Neusüss, 1972, pp. 322, 325).

La utopía no representa la realización de lo heterogéneo y diverso, sino de lo homogéneo y monótono. Al igual que muchos intentos revolucionarios, no intenta la consecución de algo genuinamente nuevo, sino la restauración de un orden sencillo y severo. La afición a las utopías es similar a la fascinación que ejercen las culturas de la Edad de Piedra sobre los hastiados intelectuales urbanos del mundo tecnoburocrático: estos admiran a los aborígenes primitivos, que viven pobres, pero felices en un paraíso cerrado, sin controversias de ningún tipo e iluminados por el sentido pleno que irradia una práctica ideológico-religiosa elemental y por ello fácilmente comprensible. Es una especie de nostalgia mística que añora la unión perfecta con la naturaleza, anhelo que posiblemente esté aún escondido en el seno del subconsciente colectivo. Y como muchas leyendas de la creación del universo

⁸ A este respecto, ver la brillante exposición de Max Horkheimer (1930).

nos enseñan, un único y curioso pecado –el deseo de conocer y gozar– basta para que el Hombre sea expulsado del frágil paraíso. “El aspecto realmente terrorífico de un utopismo es que no existe ningún más allá, pues el Hombre ha arribado en Utopía a un estado de detención, con cada uno de sus deseos satisfechos, con cada uno de sus instintos domesticados” (Molnar, 1970, p. 237). Lo utópico aparece entonces como la abolición de lo histórico y contingente y, por ende, de lo genuinamente humano (Adorno, 1969).

El contexto sociocultural y el surgimiento de nuevas elites

Probablemente no existe una constante antropológica que obligue de forma inevitable a los seres humanos a construir estructuras permanentes de control social y estratos dirigentes privilegiados en todos los ordenamientos sociales, incluidos los socialistas y populistas. Es casi inútil indagar por las causas últimas de esta evolución universal. En sus trabajos de investigación etnográfica, Pierre Clastres llegó a la conclusión de que los indígenas sudamericanos tupi-guaraníes habrían edificado un modelo de convivencia que premeditadamente renuncia a las jerarquías estables de mando y prestigio y a los mecanismos estatales de disciplinamiento y organización; los tupi-guaraníes habrían contrapuesto espontánea y exitosamente una sociedad libre a un Estado opresor (Clastres, 1974, pp. 161-186). La realidad de estas etnias, sobre todo en el siglo XXI, es seguramente más prosaica y menos deslumbrante que lo imaginado por Clastres: hoy en día los tupi-guaraníes están sometidos a las coerciones de la modernidad, entre ellas, la expansión del mercado y la existencia cotidiana influida por los medios contemporáneos de comunicación, las pautas de consumo masivo y el crecimiento incesante de los centros urbanos. Su modo de vida se halla en la actualidad muy alejado de los anhelos y las fantasías de los intelectuales.

Frente a esta constelación, signada por una caracterización demasiado optimista de la naturaleza humana, es conveniente hacer la siguiente reflexión. El reconocimiento de la índole ‘ambivalente’ del Hombre podría significar un aporte –teórico y obviamente provisional– para entender mejor la complicada y persistente trama del poder político, que se manifiesta como tal por debajo del manto ideológico constituido por ilusiones utópicas, doctrinas igualitaristas, programas comunistas y prácticas populistas. Es un lugar común el mencionar el hecho de que las estructuras de dominación resultaron ser particularmente opresivas allí donde el dogma oficial había proclamado el fin de la lucha de clases, la eliminación de las diferencias sociales y la abolición del Estado como metas normativas de los designios revolu-

cionarios. Basados en una visión sobria y realista del ser humano y de sus modelos reiterativos de comportamiento, varios enfoques teóricos atribuyen a las masas una predisposición constante a una 'servidumbre voluntaria' (De la Boëtie, 1980). Teorías afines consideran que las elites gubernamentales poseen una propensión estable a una *libido dominandi*. Utopistas y revolucionarios han exhibido a lo largo de toda la historia una curiosa y obstinada tendencia a dejarse fascinar por el poder político y sus prerrogativas, ante todo por la posibilidad de poder disponer sobre hombres y recursos; los discursos legitimatorios no han variado gran cosa desde los anabaptistas de Münster (1534) hasta los preclaros pensadores al servicio del socialismo científico en Cuba o Corea del Norte. Sigmund Freud vio acertadamente que la *libido dominandi* y la capacidad de ejercer constricciones sociales efectivas sin recurrir necesariamente a la violencia manifiesta están correlacionadas con la psicología de las masas. El Hombre en cuanto miembro de un grupo se comporta, en líneas generales, de manera diferente a la de un individuo aislado; la naturaleza gregaria y maleable de las masas tiene que ver con la relajación de los mecanismos internos de control de los impulsos, con la dilución de la consciencia moral y del sentido de responsabilidad, con un sentimiento difuso de omnipotencia, con su carácter cambiante y crédulo y finalmente con la transposición del yo ideal a un caudillo carismático (Freud, 1967, pp. 13, 16, 19).

La aparición de jerarquías con amplias prerrogativas de todo tipo se ha dado ampliamente, sin una sola excepción, en todas las experiencias de reforma política radical. Y es relevante constatar, como ya se mencionó, que este fenómeno ha sido anticipado y justificado por las teorías utopistas. La necesidad de apoyar un régimen existente en la dura realidad y de identificarse con el mismo ha llevado a muchos pensadores revolucionarios a enaltecer las experiencias fácticas de reforma radical, por representar estas los pocos y valiosos modelos de un orden justo y, por consiguiente, por conformar el mal menor con respecto a la totalidad de la historia universal. Como se desprende del corpus teórico de Ernst Bloch, la construcción parcial del orden justo ya constituye un acercamiento notable al ideal utópico que es necesario apoyar con las armas del intelecto (Frenzel, 1968, pp. 28, 32-33;⁹ Walser, 1968, p. 7).

Los grupos y cenáculos que luego conforman la clase dirigente en regímenes populistas y socialistas provienen mayoritariamente de los estratos medios, y se distinguen a causa de una relación ambivalente con respecto a las clases altas tradicionales. Sienten envidia por su dinero, su poder y sus privilegios fácticos y,

⁹ El núcleo del proyecto utópico se reduce a la dimensión de la mística, desde donde no molesta la edificación real del socialismo o del populismo en la praxis.

simultáneamente, anhelan su eliminación. O, de modo más realista, su suplantación. Ernst Bloch describió adecuadamente esta ambigüedad. Los representantes de las clases altas serían como ‘ídolos’ que encarnan las posibilidades del destino vital (riqueza, placeres, posición) que codician los miembros de los otros estratos sociales menos favorecidos (Bloch, 1959, pp. 50-51). Al tomar el lugar de las antiguas elites, las nuevas dirigencias populistas y socialistas renuncian a los oropeles de aquellas, a los aspectos aristocráticos, a la estética tradicional y a los valores de distinción de las clases altas desplazadas, pero se apropian de los factores centrales ya mencionados: el poder, el dinero y los privilegios fácticos. La doctrina del igualitarismo se transforma en un mecanismo ideológico con residuos folklóricos, pero en uno muy efectivo desde la perspectiva instrumental de la consolidación y preservación del poder. Pese a los principios del igualitarismo, las nuevas elites políticas de los regímenes radicales se consagran –con una energía digna de mejores fines– a la consecución de intereses particulares, como son la obtención de puestos y prebendas, la adquisición de espacios políticos y prestigio social y, por supuesto, la acumulación de dinero e ingresos, aunque esto último no conlleve necesariamente el convertirse en propietarios de medios de producción.

La formación de las nuevas elites, sus valores reales de orientación y sus actuaciones cotidianas y reiterativas constituyen fenómenos que no han encontrado el interés analítico de los intelectuales progresistas. El particularismo egoísta de las nuevas elites conforma una temática que merecería estudios más amplios y de tipo comparativo. Siguiendo pautas clásicas de comportamiento colectivo, el éxito y la astucia de las nuevas clases dirigentes resultan posibles solo a causa de la ingenuidad y maleabilidad de los estratos inferiores de la sociedad respectiva.

La ‘autoorganización de la envidia’ –expresión de Wolfgang Kersting para designar el principal efecto del igualitarismo– se origina cuando los astutos encubren sus ‘bajos motivos’ mediante una estrategia que canta las alabanzas de la igualdad social para conseguir metas que traicionan a esta última (Kersting, 2005, pp. 62, 79, 81, 85, 88). El egoísmo particularista de las nuevas elites va de la mano de la carencia de capacidades innovadoras en casi todas las esferas, salvo en las destrezas para la manipulación de las masas. Una vez en el gobierno, estas nuevas clases dirigentes son conservadoras en el sentido de reproducir rutinas y convenciones de vieja data, dedicadas a la preservación del poder. No han mostrado, por ejemplo, ninguna originalidad en el tratamiento de asuntos ecológicos, lo que tiene que ver directamente con su incapacidad para concebir y analizar temáticas de largo plazo, que son a menudo problemas derivados de las limitaciones humanas. En todos los experimentos del nuevo orden, las dirigencias revolucionarias exhiben la misma arrogancia de las antiguas clases altas respecto del pueblo llano y, mediante los

privilegios fácticos, establecen una considerable distancia en relación a las capas sociales que dicen representar.

Se puede afirmar que las nuevas elites son, en general, menos eficientes que las anteriores en el manejo del aparato estatal, en la creación de una estética pública aceptable y en el ejercicio de una ética de genuino servicio a la comunidad. Finalmente hay que señalar que estas elites tienen mayoritariamente un sistema de cooptación para el reclutamiento de sus miembros, el cual funciona siguiendo criterios de fidelidad y azar, es decir, utilizando los dos procedimientos más habituales y convencionales para la conformación de grupos cerrados y exclusivos. Por ello, los integrantes exitosos de estas clases dirigentes no se destacan por cualidades intelectuales o morales, sino por una mediocridad rutinaria.

Para comprender las aporías del orden justo puede ser útil referirse a un ejemplo de la historia reciente, que combina la doctrina igualitarista, la esperanza mesiánico-utópica y las ansias de progreso social con un hábil instrumento consagrado a la manipulación de las conciencias. La Revolución Cubana representa, desde sus inicios en 1959, el paradigma de reforma radical y la fusión de factores populistas con elementos socialistas, que la convierten en un modelo de virtudes, altamente apreciado en el Tercer Mundo y en el ámbito académico europeo y norteamericano. La Revolución Cubana pertenece a la tradición de la cultura política latinoamericana del autoritarismo, que considera como superfluas las estructuras de intermediación político-institucionales y, en cambio, favorece la vinculación directa entre el caudillo y la masa. De acuerdo con este legado cultural y con la praxis cotidiana del proceso revolucionario, los organismos liberal-democráticos y los procedimientos del Estado de derecho confiscan o, por lo menos, debilitan el poder soberano del pueblo en beneficio de las clases altas tradicionales y fomentan poderosamente las desigualdades sociales. Según la propaganda oficial, la revolución habría abolido la distancia entre gobernantes y gobernados, configurando así un régimen de igualdad liminar y movilización permanente del ‘pueblo’ en favor de las metas revolucionarias.¹⁰ El resultado final es el establecimiento de nexos asimétricos de lealtad y obediencia, relativamente estables y sólidos, en favor de la elite gobernante. Para Fidel Castro, cuyas opiniones han tenido vigencia obligatoria y calidad paradigmática para el desarrollo cubano durante medio siglo, tres serían las condiciones esenciales para un movimiento político: “ideología, disciplina y jefatura. Las tres son esenciales, pero la jefatura es básica” (Castro cit. en Franqui, 1981, p. 518). Según Carlos Franqui, Castro justificó explícitamente el totalita-

¹⁰ Ver los excelentes estudios que no han perdido validez de Bonachea y Valdés (1972); Mesa-Lago (1971); Barkin y Manitzas (1974); Thomas, Fauriol y Weiss (1984); Halebsky y Kirk (1985).

rismo stalinista como “la necesidad de la minoría revolucionaria de imponer la revolución a la mayoría no revolucionaria” (1981, pp. 151-152, 205). Congruente con esta posición es el rechazo de todo organismo que pueda reducir y fiscalizar las instancias superiores del partido y del Estado. Castro calificó el parlamento, la libertad de prensa y las elecciones como meros ‘anacronismos’ (Castro, 1971, pp. 2-4, 9-11), que ya no estarían a la altura de las nuevas técnicas estatales para la movilización de masas. No es de extrañar que Castro haya sido desde su adolescencia un partidario entusiasta de modelos cesaristas y bonapartistas, que haya despreciado las ‘groseras’ democracias occidentales y que se haya acercado continuamente a tendencias totalitarias.

En este sentido es también sintomática la concepción de democracia que tenía Ernesto Che Guevara. La debemos mencionar someramente porque mucha gente desinformada cree aún hoy de buena fe que Guevara, el santón moderno, poseía una concepción de socialismo más profunda, humana y original que la de Castro y el aparato del partido. Socialismo no significaba para Guevara la democracia de los productores o la posibilidad del debate libre en las bases, sino primordialmente el reemplazo exhaustivo del mercado por el plan, al cual él atribuía cualidades casi mágicas –pero no explicitadas– de democratización total. El plan significaba, por supuesto, el predominio de una pequeña elite de especialistas sobre las masas populares, que tenían que trabajar y no opinar. En su intento de acabar con todos los fenómenos de alienación, los que, según Guevara, están indefectiblemente ligados a la prevalencia del mercado, de la ley del valor y de los incentivos materiales, él patrocinó abierta e inequívocamente la identificación total de los intereses individuales y los estatales, la subordinación de la libertad ciudadana bajo la voluntad gubernamental y la supresión definitiva de toda elección entre contendientes políticos. Negó toda conexión entre enajenación y poder. Toda relación de dominio y dependencia dentro del sistema socialista sería, según Guevara, resuelta o, mejor dicho, diluida en la gran comunión de intereses entre la jefatura y el pueblo. La alternativa de organización propuesta por Guevara durante los primeros años de la revolución era un sistema de planificación altamente centralizado y absorbente, típico de la era stalinista, dentro del cual todos los órganos de mando se hallan en el vértice del aparato estatal, exentos de todo control popular (Guevara, 1969).¹¹ Congruente con esta posición es el rechazo de todo organismo que pueda reducir y fiscalizar las instancias superiores del partido y del Estado.

¹¹ Sobre la controversia conexas en torno a los incentivos morales ver Bernardo (1971); Mesa-Lago y Zephrin (1971, p. 148). Sobre esta problemática ver el ensayo, rico en observaciones empíricas, de Fagen (1969).

La relativa vigencia del populismo, la atracción que aún ejercen modelos socialistas sobre la opinión pública en el Tercer Mundo y la continuada fortaleza de doctrinas utopistas e igualitaristas tienen que ver, por un lado, con dilemas y carencias que el sistema capitalista global no ha podido resolver y, por otro, con la pervivencia de tradiciones culturales fuertemente enraizadas en las sociedades latinoamericanas. Aunque los propagandistas de la igualdad y fraternidad universales hablan de un futuro promisorio, reproducen y consolidan un legado cultural del pasado. En sus actuaciones cotidianas ellos fomentan las rutinas pretéritas, como la astucia convencional –la viveza criolla, el cálculo rápido de oportunidades y las maniobras circunstanciales–, las que no deberían triunfar sobre la inteligencia creadora y los intentos racionales para mejorar los asuntos públicos a largo plazo y en forma sostenida. Para ello es preciso robustecer la dimensión crítica de la herencia racionalista: sin ella la actividad humana pierde su instancia de corrección y su guía de orientación, disolviéndose la esperanza de un mejoramiento sustancial para los seres humanos.

Recibido enero 10, 2012
Aceptado mayo 16, 2012

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (1965). Blochs Spuren (Las huellas de Bloch). En T. A. Adorno, *Noten zur Literatur II* (Notas sobre literatura II), 131-151. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. (1969). Aldous Huxley y la utopía. En T. W. Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, 75-109. Barcelona: Ariel.
- Aristóteles (1963). Über das Königtum (Sobre la monarquía) [fragmento]. En W. Nestle (comp.), *Aristóteles. Hauptwerke* (Obras principales). Stuttgart: Kröner.
- _____. (1965). Politik (Política) (= 1266 a). Reinbek: Rowohlt.
- Barkin, D. y Manitzas, N. R. (comps.) (1974). *Cuba: camino abierto*. México: Siglo XXI.
- Barrington, M. (1965). *Soviet Politics. The Dilemma of Power*. New York: Harper & Row.
- Bernardo, R. M. (1971). *The Theory of Moral Incentives in Cuba*. Tuscaloosa: Alabama University Press.
- Bloch, E. (1959). *Spuren* (Huellas). Frankfurt: Suhrkamp 1959.
- _____. [1918/1923] (2000). *Geist der Utopie* (El espíritu de la utopía). Frankfurt: Suhrkamp.
- Bonachea, R. E. y Valdés, N. P. (comps.) (1972). *Cuba in Revolution*. New York: Doubleday.
- Castro, F. (1971). Discurso de despedida en Chile. *Granma Weekly Review*, 19 diciembre.
- _____. (1981). Carta a Luis Conte Agüero del 14 de agosto de 1954 (Personalismo y ambición). En C. Franqui, *Retrato de familia con Fidel*, 518. Barcelona: Seix Barral.

- Clastres, P. (1974). *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*. París: Minuit.
- Cohen, N. (1961). *The Pursuit of the Millennium*. New York: Harper.
- Daniels, R. V. (1965). *The Conscience of the Revolution. Communist Opposition in Soviet Russia*. Cambridge: Harvard University Press.
- De la Boëtie, E. (1980). *Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen* (Sobre la servidumbre voluntaria del Hombre). Frankfurt: EVA.
- Diner, D. (2010). *Zeitschwelle. Gegenwartsfragen an die Geschichte* (Umbral de los tiempos. Preguntas del presente a la historia). Munich: Pantheon.
- Doren, A. (1972). Wunschräume und Wunschzeiten (Espacios y tiempos de deseo). En A. Neusüss (comp.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen* (Utopía. concepto y fenómeno de lo utópico), 123-177. Neuwied / Berlin: Luchterhand.
- Fagen, R. R. (1969). *The Transformation of Political Culture in Cuba*. Stanford: Stanford University Press.
- Fest, J. (2007). *Nach dem Scheitern der Utopien. Gesammelte Essays zur Politik und Geschichte* (Después del fracaso de las utopías. Ensayos sobre política e historia). Reinbek: Rowohlt.
- Frenzel, I. (1968). Philosophie zwischen Traum und Apokalypse (La filosofía entre el sueño y el Apocalipsis). En [sin comp.], *Über Ernst Bloch* (Sobre Ernst Bloch), 17-41. Frankfurt: Suhrkamp.
- Freud, S. (1967). *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Psicología de las masas y análisis del yo). Frankfurt: Fischer.
- Guevara, E. "Che" (1969). Il piano e gli uomini. *Il Manifesto*, Vol. I, N° 7 (diciembre), 30-41.
- Guthrie, W. K. C. (1964). *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*. México: FCE 1964.
- Habermas, J. (1978). Ernst Bloch. Ein marxistischer Schelling (Ernst Bloch. Un Schelling marxista). En J. Habermas, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (Política, arte, religión. Ensayos sobre filósofos contemporáneos), 11-32. Stuttgart: Reclam.
- Halebsky, S. y Kirk, J. M., comps. (1985). *Cuba: Twenty-five Years of Revolution 1959-1984*. New York: Praeger.
- Hennicke, P., comp. (1973). *Probleme des Sozialismus und der Übergangsgesellschaften* (Problemas del socialismo y de las sociedades de transición). Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (La lucha por el reconocimiento. Sobre la gramática moral de los conflictos sociales). Frankfurt: Suhrkamp.
- _____ (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Lo otro de la justicia. Ensayos sobre filosofía práctica). Frankfurt: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1930). *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Comienzos de la filosofía burguesa de la historia). Stuttgart: Kohlhammer.
- Kersting, W. (2005). *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral* (Crítica de la igualdad. Sobre los límites de la justicia y la moral). Weilerswist: Velbrück,

- Lilla, M. (2001). *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*. New York: The New York Review of Books.
- Luther, M. (1955). Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung (Una fiel exhortación a todos los cristianos para que se guarden de tumulto y sublevación) [1521-1522], 102-114. En K. G. Steck (comp.), *Luther* (Lutero). Frankfurt: Fischer.
- Mannheim, K. (1972). Utopie (Utopía). En A. Neusüss (comp.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen* (Utopía. concepto y fenómeno de lo utópico), 113-119. Neuwied / Berlin: Luchterhand.
- Mesa-Lago, C., comp. (1971). *Revolutionary Change in Cuba*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Mesa-Lago, C. y Zephirin L. (1971). Central Planning. En C. Mesa-Lago (comp.), *Revolutionary Change in Cuba*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Molnar, T. (1970). *El utopismo. La herejía perenne*. Buenos Aires: Eudeba.
- Münster, A. (2004). *Ernst Bloch. Eine Biographie* (Ernst Bloch. Una biografía). Frankfurt: Suhrkamp.
- Neusüss, A. (1972). Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens (Dificultades para una sociología del pensamiento utópico). En A. Neusüss (comp.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen* (Utopía. concepto y fenómeno de lo utópico), 13-112. Neuwied / Berlin: Luchterhand.
- Panizza, F., comp. (2009). *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Platón (1966a). *Nomoi. Platón. Sämtliche Werke* (Obras completas), t. III, 7-325. Reinbek: Rowohlt.
- _____ (1966b). *Philebos. Platón. Sämtliche Werke* (Obras completas), t. V, 73-139. Reinbek: Rowohlt.
- _____ (1966c). *Politeia. Platón. Sämtliche Werke* (Obras completas), t. VI, 67-310. Reinbek: Rowohlt.
- _____ (1966d). *Kriton. Platón. Sämtliche Werke* (Obras completas), t. I, 35-47. Reinbek: Rowohlt.
- Popper, K. R. [1944] (1957). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (La sociedad abierta y sus enemigos). Vol. I: *Der Zauber Platons* (El encanto de Platón). Munich: Francke.
- Rohrwasser, M. (2002). Der Kommunismus. Verführung, Massenwirksamkeit, Entzauberung (El comunismo. Seducción, efecto masivo, desencanto). En H. Maier (comp.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen* (Caminos hacia la violencia. Las religiones políticas modernas), 121-142. Frankfurt: Fischer.
- Russell, B. (1975). *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. Londres: Allen & Unwin.
- Saager, R., comp. (1992). *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* (¿Tiene futuro la utopía política?). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Sabine, G. H. [1937] (2006). *Historia de la teoría política*. México: FCE.
- Sáenz, M. (2010). *Caudillos. En América Latina nada ha cambiado en doscientos años*. Bogotá: Panamericana.
- Taylor, C. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C., Gutmann, A., Habermas, J., Rockefeller, S. C., Walzer, M. y Wolf, S. (2003). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Madrid: FCE.
- Thomas, L. H. S., Fauriol, G. A y Weiss, J. C. (1984). *The Cuban Revolution: Twenty-five Years Later*. Londres / Boulder: Westview.
- Voskamp, W., comp. (1985). *Utopieforschung* (Investigaciones sobre la utopía). Frankfurt: Suhrkamp.
- Walser, M. (1968). Prophet mit Marx-und Engelszungen (El profeta con lenguas de Marx y Engels). En [sin comp.], *Über Ernst Bloch* (Sobre Ernst Bloch), 7-16. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wolfe, B. D. (1965). *Lenin, Trockij, Stalin. Drei, die eine Revolution machten* (Lenin, Trockij, Stalin. Los tres que hicieron una revolución). Frankfurt: EVA.