

Las paradojas vinculadas al igualitarismo y la utopía. Observaciones críticas sobre la formación de élites privilegiadas en regímenes de reforma radical

H.C.F. Mansilla

(LA PAZ, BOLIVIA)

hcf_mansilla@yahoo.com

Resumen: A lo largo de la historia podemos observar que los movimientos de reforma política radical propugnan un orden justo. Casi todas las teorías utópicas abogan también por la igualdad fundamental de los ciudadanos y la eliminación de las élites privilegiadas como el núcleo del orden justo. El igualitarismo representa todavía hoy los postulados centrales en muchos proyectos utópicos, intentos de reforma radical y movimientos políticos de izquierda, por lo menos en la teoría. 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 impulso igualitario produce el surgimiento de grupos (y luego clases) dirigentes que están muy alejadas del pueblo llano y que concentran el poder efectivo y los privilegios, utilizando el igualitarismo como mero instrumento ideológico.

Palabras-clave: élites, envidia, igualitarismo, orden justo, Platón, utopía.

Abstract: *Along history we can observe that social experiments aiming at a radical political reform stand for a just order. Almost all utopian theories advocate also for a basic equality of all citizens and the elimination of privileged elites as the principal goals of just order. Egalitarianism represents still the core of many utopian projects, radical political reform attempts and left-wing political movements, at least in theory. Populist and socialist tendencies in Latin America cling likewise to egalitarianism. But already in the great classic utopias appears repeatedly the same phenomenon: the egalitarian impulse produces ruling groups (and then classes) that are very distant from the low people. They concentrate effective political power and privileges and use egalitarianism as a mere ideological device.*

Key words: *egalitarianism, elites, envy, just order, Plato, utopia.*

Aspectos preliminares

Desde el cambio de siglo se expande en América Latina una vigorosa corriente socio-política que propugna una reforma radical para “superar” las deficiencias del llamado neoliberalismo (aproximadamente 1980-2000) en el campo económico, en la esfera institucional y en el terreno de las prácticas culturales. Allí donde la desilusión con el sistema neoliberal ha sido mayor, como en Bolivia, Ecuador, Ni-

caragua y Venezuela, han surgido movimientos y gobiernos de indudable raigambre popular, que, entre otros aspectos, propugnan un orden político orientado hacia el igualitarismo social, es decir a favor de la reducción de las variadas diferencias entre los estratos aun existentes hoy en día. Las mejores oportunidades educacionales, la expansión de los ideales democráticos y hasta la prédica de las diversas comunidades religiosas contribuyen en la actualidad a percibir las jerarquías sociales, sobre todo las asentadas en las tradiciones prevaletentes en gran parte de América Latina, como algo éticamente injustificable y políticamente anticuado. Se atribuye a los regímenes neoliberales, entre otras cosas, la consolidación de las antiguas oligarquías o la conformación de nuevas élites 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. La persistencia de desigualdades económicas, diferencias educacionales, prerrogativas políticas y exclusiones culturales es considerada como inaceptable, anacrónica y humillante por una porción muy amplia de la opinión pública.

La propaganda gubernamental en Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela, por un lado, y la doctrina oficial en Cuba, por otro, sostienen la necesidad imperiosa de suprimir los privilegios legales y fácticos y debilitar o eliminar los grupos elitarios tradicionales. En ambos casos se puede hablar de ideologías basadas en el postulado muy difundido y bien apreciado de un *orden justo*, en el cual debería prevalecer la igualdad fundamental de todos los ciudadanos. Es en este contexto donde se vislumbran claramente los factores centrales de las utopías clásicas, factores que en algunas regiones de América Latina han sido preservados no por la actividad intelectual o universitaria, sino por la religiosidad popular combinada con el legado de las culturas prehispánicas. Las utopías clásicas, como la de Tomás Moro, pueden ser consideradas como una respuesta a los efectos desestructurantes del orden jerárquico medieval, que provenían de la incipiente modernización y del individualismo que se abría camino de una manera que parecía amenazar el orden jerárquico y relativamente simple de la Edad Media y de sus sistemas de solidaridad inmediata.

Por ello resulta interesante analizar un *cierto* renacimiento del pensamiento utópico a comienzos del siglo XX, en conjunción con doctrinas muy difundidas del orden justo y del igualitarismo social, por supuesto en el marco de una constelación marcada por el proceso de modernización y globalización. Por cuestiones de calidad es conveniente ir a la fuente de las concepciones utópicas, pues ya en la magna utopía platónica emerge nítidamente el problema central: la creación del orden justo está estrechamente conectada con la existencia de severas jerarquías sociales, con el surgi-

miento de una élite política altamente privilegiada y con la instauración de prácticas autoritarias permanentes. Esta paradoja requiere de un intento de explicación.

Hay que examinar sobriamente las diferencias entre los proyectos de un igualitarismo utópico – como floreció en el siglo XVI – y las prácticas cotidianas de los regímenes de reforma radical en el siglo XXI. Hay, sin embargo, dos elementos primordiales que han permanecido vigentes y que enlazan ambos fenómenos a través del tiempo: (a) la nostalgia en las clases populares por un retorno a una pretendida Edad de Oro de la historia, que no conocía diferencias sociales y donde prevalecía una solidaridad generalizada, y (b) las destrezas de los gobiernos de los regímenes de reforma radical en la elaboración de *ideologías justificatorias*, que racionalizan la necesidad de jerarquías sociales y élites políticas en medio de un proyecto presuntamente igualitario. Estos factores han aparecido con inusitada fuerza en el siglo XX, sobre todo después de las experiencias aleccionadoras del socialismo real en Europa, Asia y América Latina (Cuba), lo que nos obliga a observar con escepticismo este tipo de fenómenos. Pero, por otra parte, no podemos descuidar las causas de la enorme atracción que tienen aun poseen los proyectos igualitaristas y las imágenes utópicas en el Tercer Mundo y especialmente en América Latina, causas que están vinculadas parcialmente con la cultura política tradicional y con la religiosidad popular.

La tendencia contemporánea al igualitarismo en América Latina se destaca por una considerable aceptación de parte del campesinado pobre, de los sectores de urbanización reciente, de amplios grupos juveniles y de la población inmersa en la economía informal. Lo que podríamos designar como la ideología del igualitarismo posee marcados elementos de religiosidad popular, que se manifiestan en la esperanza milenarista, en el anhelo de un orden justo, simple y fácilmente comprensible y en los sueños de una extendida solidaridad efectiva. Es comprensible que esta corriente haya surgido con gran fuerza en la región andina y en partes de América Central porque los sectores sociales de origen indígena (o influidos por esta cultura) han experimentado la modernización occidental como la desestructuración traumática de su antiguo orden social y como la incursión de un orden profundamente egoísta y materialista.

La consecución de la igualdad liminar representa, sin embargo, sólo una parte de un asunto mucho más complejo. La praxis cotidiana en las experiencias socialistas y populistas no ocurre —como 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. Y esto es válido, por supuesto, también para todos los sectores indígenas de América Latina. 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 élites 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)¹; el secretismo elitista y la arbitrariedad de las actuaciones gubernamentales han desacreditado a experimentos tan distintos como Cuba², Birmania y Corea del Norte; y el desempeño global muy mediocre de los regímenes populistas representa la base de juicios negativos acerca de los mismos³. Estos desarrollos han desprestigiado los ideogramas 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 élites 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 aun 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 socio-histórica. La poderosa visión de las experiencias revolucionarias —y su fuerza de atracción sobre pensadores refinados y también sobre espíritus 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.

1. Cf. las obras que no han perdido vigencia: Barrington Moore, *Soviet Politics – The Dilemma of Power*, New York: Harper & Row 1965; Robert Vincent Daniels, *The Conscience of the Revolution. Communist Opposition in Soviet Russia*, Cambridge: Harvard University Press 1965; Bertram D. Wolfe, *Lenin, Trockij, Stalin. Drei, die eine Revolution machten* (Lenin, Trockij, Stalin. Los tres que hicieron una revolución), Frankfurt: EVA 1965; Peter Henricke (comp.), *Probleme des Sozialismus und der Übergangsgesellschaften* (Problemas del socialismo y de las sociedades de transición), Frankfurt: Suhrkamp 1973.

2. Cf. los tempranos análisis críticos: Rolando E. Bonachea / Nelson P. Valdés (comps.), *Cuba in Revolution*, New York: Doubleday 1972; Carmelo Mesa-Lago (comp.), *Revolutionary Change in Cuba*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press 1971; David Barkin / Nita R. Manitzas (comps.), *Cuba: camino abierto*, México: Siglo XXI 1974.

3. Cf. Mauricio Sáenz, *Caudillos. En América Latina nada ha cambiado en doscientos años*, Bogotá: Panamericana 2010; Francisco Panizza (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires: FCE 2009.

El igualitarismo del inicio debe constituir, según estas teorías, el fundamento esencial del anhelado futuro⁴. 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 élites 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 Bloch*⁵ —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 inmediata⁶. Un ejemplo histórico puede ayudarnos a comprender esta constelación tan interesante como enrevesada.

Una temprana experiencia de las ambivalencias del igualitarismo

Aspectos conmovedores de anhelos populares largamente postergados aparecen lado a lado con fenómenos monstruosos e irrisorios de la praxis política cotidiana en uno de los pocos ejemplos de realización práctica del pensamiento religioso-utopista. En 1534 los *anabaptistas*, bajo la conducción de Jan van Leiden, se apoderaron del gobierno de Münster para eliminar el régimen político imperante en esa ciudad y región del norte de Alemania, régimen basado en las desigualdades sociales y en los privilegios políticos, y para establecer en su lugar el ansiado paradigma de amor mutuo, igualdad perfecta y sencillez cristiana. Eran los primeros años de la Reforma protestante en

4. 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.- Cf. Dan Diner, *Zeitenschwelle. Gegenwartsfragen an die Geschichte* (Umbral de los tiempos. Preguntas del presente a la historia), Munich: Pantheon 2010, p. 52.

5. La obra representativa: Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (El espíritu de la utopía) [1918/1923], Frankfurt: Suhrkamp 2000. Cf. también Silvia Markun, *Ernst Bloch*, Reinbek: Rowohlt 1977.

6. Desde una visión crítica cf. los textos: Theodor W. Adorno, *Blochs Spuren* (Las huellas de Bloch), en: T. A. Adorno, *Noten zur Literatur II* (Notas sobre literatura II), Frankfurt: Suhrkamp 1965, pp. 131-151; Jürgen Habermas, *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), Stuttgart: Reclam 1978, pp. 11-32. 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 (ibid., p. 11).

Alemania, cuando las esperanzas utópico-mesiánicas del cambio radical estaban aun a la orden día y cuando algunas sectas luteranas creyeron que había llegado el tiempo del milenio, es decir de la total redención política y cultural, lo que derivó en diversas formas de protoc comunismo religioso y fanatismo irrestricto y también de “romanticismo revolucionario”, como asevera Bloch⁷. Münster, un pequeño Estado soberano en el seno del Sacro Imperio Romano-Germánico, estaba gobernado por un príncipe-obispo y usufructuado por una nobleza de terratenientes, cuyos valores aristocráticos de orientación y normas de la vida cotidiana se diferenciaban claramente de aquellas imperantes entre labriegos, artesanos y pequeños productores urbanos. Aquellos valores llegaron a ser considerados como pecaminosos y hasta sacrílegos; la revolución política tenía que estar fundamentada en una renovación moral que propugnaba la igualdad radical y la fraternidad efectiva entre los conciudadanos de Münster.

Al comenzar el gobierno de los anabaptistas sólo quedaron en la ciudad los que no lograron huir. Se abolió la propiedad privada, se prohibieron actividades pecaminosas como comprar y vender, trabajar por un salario, cobrar intereses, o comer y beber en base al sudor de los pobres. Todas las pertenencias de los habitantes de Münster se transformaron en bienes de la comunidad. Simultáneamente se quemaron todos los libros (salvo la Biblia), se prohibió toda comunicación con el exterior y la vida familiar se convirtió en un asunto público, vigilado incesantemente por la autoridad. En nombre del amor al prójimo y de la modestia apostólica los anabaptistas resucitaron el más severo gobierno de la espada; la pena de muerte fue restablecida para toda clase de delitos, que iban desde respuestas incorrectas de parte de los niños hasta malos pensamientos de parte de los adultos.

En febrero de 1534 el caudillo de esta secta, Jan van Leiden, célebre por su celo puritano-plebeyo, se hizo nombrar Juez Supremo de Münster con poderes irrestrictos sobre vidas y haciendas. Al poco tiempo se proclamó rey, se rodeó de una espléndida corte y se obsequió a sí mismo un harem con dieciséis doncellas destacadas por su hermosura. La pena de muerte se aplicaba a toda mujer que se negaba a entretener al rey revolucionario. El boato y la magnificencia de la corte conformaban un contraste apenas concebible con la miseria, el hambre y la desesperación imperantes entre los ciudadanos ordinarios de aquel Estado, que estaba sitiado por los ejércitos de los antiguos gobernantes. No es de asombrarse, entonces, que la gente sencilla de Münster — para quien estaba pensado el régimen presuntamente anti-oligárquico— fuera la que decidió la suerte del experimento anabaptista en junio de 1535 abriendo las puertas de la ciudad al ejército de la nobleza y aceptando tácitamente la restauración del an-

7. Cf. Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (Thomas Münzer como teólogo de la revolución) [1921], Frankfurt: Suhrkamp 1963, p. 243. Sobre la constelación político-cultural de la época cf. *ibid.*, pp. 56-72.

terior sistema aristocrático de gobierno. El régimen de los anabaptistas ha dado lugar a una infinidad de estudios, novelas, películas y hasta una ópera, pues representa uno de los pocos ejemplos prácticos de un comunismo cristiano de tinte arcaico, pero de tendencia radical intransigente⁸. El igualitarismo doctrinario y la construcción de una nueva élite altamente privilegiada se dieron la mano en aquel experimento: no sería la última vez.

El régimen de Münster durante el Renacimiento alemán tiene también una relevancia actual: nos ayuda a comprender movimientos políticos de carácter fundamentalista revestidos de aspectos religiosos o pseudoreligiosos. En el siglo XVI y en la actualidad el fundamentalismo toma cuerpo a causa de motivos enlazados entre sí: la defensa del propio medio frente a los avances de la modernización, por más modestos que estos sean; la sensación de injusticia ante la irrupción de novedades socio-económicas; el miedo y la impotencia que se manifiestan como la antítesis a la moderna civilización occidental basada en el racionalismo. El fundamentalismo puede tomar la forma de un inofensivo movimiento patriarcalista, pero también el modelo de una sociedad antirracionalista con tinte totalitario, que, sin embargo, quiere preservar variados logros técnicos de la modernidad occidental. Los que ahora sustentan la tendencia fundamentalista son los individuos con una mentalidad refractaria al cambio cultural, los jóvenes de las capas subalternas de la sociedad que no logran insertarse en la modernidad y los intelectuales que no encuentran un lugar adecuado en la misma. En estos últimos puntos hay notables paralelismos entre la situación de Münster en 1534 y las bases de donde se nutre el populismo latinoamericano a principios del siglo XXI.

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 socio-cultural, 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. Tantos los regímenes populistas (Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela) como los experimentos

8. Sobre esta temática cf. los conocidos estudios de Richard van Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation* (Reforma en cuanto revolución. El movimiento social y el radicalismo religioso en la Reforma alemana), Munich: dtv 1975; Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer – Geschichte und Deutung* (Los baptistas – historia e interpretación), Munich: Beck 1980.

socialistas (por ejemplo Cuba) 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, como lo propugnan las posiciones actuales asociadas al comunitarismo⁹. 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 verdad¹⁰ en una negación crítica del presente, aunque este rechazo sea en nombre de un porvenir incierto y hasta fantástico. *Arnhelm Neusüss* 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 capitalista¹¹. 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 utopía¹².

Es conveniente referirse al meollo mismo de la utopía, es decir, al elemento qui-lástico 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

9. Cf. Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos*, Barcelona: Paidós 2006; Charles Taylor et al., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, Madrid: FCE 2003; Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (La lucha por el reconocimiento. Sobre la gramática moral de los conflictos sociales), Frankfurt: Suhrkamp 1992; Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Lo otro de la justicia. Ensayos sobre filosofía práctica), Frankfurt: Suhrkamp 2000.

10. M. I. Finley, *Utopianism Ancient and Modern*, en: Kurt H. Wolff / Barrington Moore (comps.), *The Critical Spirit. Essays in Honour of Herbert Marcuse*, Boston: Beacon 1968, pp. 3-20.

11. Arnhelm Neusüss, *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), Neuwied / Berlin: Luchterhand 1972, pp. 13-112, aquí pp. 32-33.

12. Sobre la diversidad y complejidad del concepto y de la praxis de la utopía cf. el excelente volumen que reúne trabajos de los especialistas más destacados sobre esta temática: Richard Saager (comp.), *Hat die politische Utopie eine Zukunft? (¿Tiene futuro la utopía política?)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992.

la imaginada magnificencia de la naturaleza como por la proyectada eliminación de toda discordia y la perennidad del placer¹³.

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 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 *status quo*, construyendo la sociedad perfecta, donde los justos gozarán eternamente de seguridad, abundancia y paz¹⁴. 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 en base a 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 mundial¹⁵.

13. Sobre esta temática cf. Alfred Doren, *Wunschträume und Wunschzeiten* (Espacios y tiempos de deseo), en: A. Neusüss (comp.), op. cit. (nota 11), pp. 123-177, aquí pp. 136-138.

14. Sobre el milenarismo cf. Norman Cohen, *The Pursuit of the Millennium*, New York: Harper 1961, p. 32; cf. la obra exhaustiva en dos tomos de Wilhelm Vosskamp (comp.), *Utopieforschung* (Investigaciones sobre la utopía), Frankfurt: Suhrkamp 1985.

15. Cf. Thomas Molnar, *El utopismo. La herejía perenne*, Buenos Aires: EUDEBA 1970, p. 142.

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*, es difícil imaginarse un ideal moral mejor que este, considerando además la temprana fecha en que fue enunciado¹⁶. 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 justicia¹⁷. 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 aque-
llo 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 verdad¹⁸. 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 sólo 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 feliz¹⁹. 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 conocimientos²⁰.

16. George H. Sabine, *Historia de la teoría política* [1937], México: FCE 2006, pp. 70-73.

17. Sobre la finalidad del Estado cf. Platón, *Nomoi* (Leyes), en: Platón, *Sämtliche Werke* (Obras completas), Reinbek: Rowohlt 1966, t. VI, pp. 7-325, aquí p. 15 (= 630 c), 321 (= 965 d).

18. Platón, *Philebos*, en: Platón, *Sämtliche Werke*, op. cit. (nota 17), t. V, pp. 73-139, aquí p. 137 (= 65 a), 139 (= 67 a).- Cf. también W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, México: FCE 1964, pp. 106-107, 114.

19. Platón, *Nomoi*, op. cit. (nota 17), p. 44 sq. (= 661 e, 662 a-e).

20. *Ibid.*, p. 28 (= 664 a, b).- Cf. sobre la influencia posterior de la utopía platónica: Richard Saager, *Utopia als Leviathan. Platons Politeia in ihrem Verhältnis zu den frühneuzeitlichen Utopien* (Utopía como Leviatán. La Politeia platónica en su relación con las utopías tempranas del Renacimiento), en: *POLITISCHE VIERTELJAHRRESSCHRIFT*, vol. 29, Nº 2, junio de 1988, pp. 185-209.

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”²¹) es demasiado abstracta y puede interpretarse de las más diferentes maneras.

Además Platón aconsejó que los filósofos sean reyes y viceversa²²; 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 sea imposible ocasionar daños demasiado grandes?”²³. 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”²⁴.

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 tiene que convivir en la *realidad* con jerarquías

21. Platon, *Politeia*, en: Platon, *Sämtliche Werke*, op. cit. (nota 17), t. III, pp. 67-310, aquí p. 159 (= 433 a-d), 169 (= 443 d).

22. Ibid., p. 193 (= 473 c - e), 200 (= 484 b).

23. Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (La sociedad abierta y sus enemigos), vol. I: *Der Zauber Platons* (El encanto de Platón) [1944], Munich: Francke 1957, p. 170.

24. Aristoteles, *Über das Königtum* (Sobre la monarquía) [fragmento], en: Aristoteles, *Hauptwerke* (Obras principales), compilación de Wilhelm Nestle, Stuttgart: Kröner 1963, p. 76.

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 pensador²⁵. 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 almas²⁶. 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, 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 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 élite 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 Hombre²⁷. Platón, los marxistas, los

25. Cf. Arno Münster, *Ernst Bloch. Eine Biographie* (Ernst Bloch. Una biografía), Frankfurt: Suhrkamp 2004, pasim.- Para Bloch la democracia parlamentaria y las libertades políticas eran sólo "cloroformo". Joachim Fest, *Nach dem Scheitern der Utopien. Gesammelte Essays zur Politik und Geschichte* (Después del fracaso de las utopías. Ensayos sobre política e historia), Reinbek: Rowohlt 2007, pp. 175-188.

26. Mark Lilla, *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, New York: The New York Review of Books 2001, p. 216; Michael Rohrwasser, *Der Kommunismus. Verführung, Massenwirksamkeit, Entzauberung* (El comunismo. Seducción, efecto masivo, desencanto), en: Hans Maier (comp.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen* (Caminos hacia la violencia. Las religiones políticas modernas), Frankfurt: Fischer 2002, pp. 121-142.

27. Martin Luther, *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], en: Karl Gerhard Steck (comp.), *Luther* (Lutero), Frankfurt: Fischer 1955, pp. 102-114.

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”²⁸. 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)²⁹. En casi todas sus obras Platón enaltece claramente este predominio de lo general sobre lo particular³⁰, lo que en la esfera política significa que el ciudadano no existe por derecho propio, sino en función y al servicio del Estado.

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 Estado³¹. 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, monó-

28. Molnar, op. cit. (nota 15), p. 207.- Las palabras se refieren específicamente al teórico *Étienne Cabet*, conocido por su liberalidad y generosidad dentro del movimiento utopista.

29. Platon, *Kriton*, en: Platon, *Sämtliche Werke*, op. cit. (nota 17), t. I, pp. 35-47 (= 43 a - 54 e).

30. Platon, *Politeia*, op. cit. (nota 21), p. 148 (= 420 d), 181 sq. (= 460 a - 461 b), 183 (= 462 a, b), 228 (= 519 e - 520 a); Platon, *Nomoi*, op. cit. (nota 17), p. 146 sq. (= 773 b - 774 c), 265 (= 903 c).

31. Platon, *Politeia*, *ibid.*, p. 114 (= 377 c - 378 b), 120 (= 386 a - 387 d), 125 (= 391 d, e), 298 (= 607 a-e): *Nomoi*, *ibid.*, p. 306 (= 950 a), 171 (= 801 d), 186 (= 817 c,d), 141 (= 767 b - 768 a).- Sobre el rol de *Martin Heidegger* como preceptor de la nación alemana en imitación de Platón cf. George Steiner, *Martin Heidegger. Eine Einführung* (Martin Heidegger. Una introducción), Munich: Hanser 1989, p. 31.

tona 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. Su rigidez impediría toda producción artística y científica, como en Esparta. Pese a toda la magnífica y refinada argumentación, lo que Platón propugna como objetivo primordial es algo muy simple: habilidades bélicas y víveres suficientes. Durante su vida, Platón vio los estragos causados por la derrota militar y el hambre consiguiente en Atenas; tal vez creyó que sólo el evitarlos ya era prueba de la calidad del mejor estadista³².

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 socio-políticos; la tendencia platónica a la unidad forzada confunde una comunidad social con una familia³³. 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 imprecisiones³⁴. Karl R. 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 generaciones³⁵. 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 anti-universalismo y tribalismo, al evitar toda influencia extranjera³⁶. 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 social³⁷. El advenimiento del individualismo en el

32. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Londres: Allen & Unwin 1975, p. 131.

33. Aristoteles, *Álteste Politik* (Antigua política), en: Aristoteles, *Hauptwerke*, op. cit. (nota 24), pp. 77-111, aquí p. 78.

34. Aristoteles, *Politik* (Política), Reinbek: Rowohlt 1965, pp. 52-53 (= 1266 a).

35. Karl R. Popper, op. cit. (nota 23), p. 260.

36. *Ibid.*, p. 245.

37. Karl Mannheim, *Utopie* (Utopía), en: A. Neusüss (comp.), op. cit. (nota 11), pp. 113-119, aquí pp. 113-114; Klaus J. Heinisch, *Zum Verständnis der Werke* (Para la comprensión de las obras), en: Klaus J. Heinisch (comp.), *Der utopische Staat* (El Estado utópico), Reinbek: Rowohlt 1966, pp. 216-265.

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 reducidos³⁸.

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”³⁹.

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 compres-

38. A este respecto cf. la brillante exposición de Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Comienzos de la filosofía burguesa de la historia), Stuttgart: Kohlhammer 1930, p. 85.

39. Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Boston: Beacon 1957, p. 159; Karl R. Popper, *Utopie und Gewalt* (Utopía y violencia), en: A. Neusüss (comp.), op. cit. (nota 11), pp. 313-326, especialmente p. 322, 325.- Sobre la arquitectura utópica cf. Delfín Rodríguez Ruiz, *La arquitectura y el urbanismo de la utopía en el Renacimiento*, en: CUADERNOS DE REALIDADES SOCIALES (Madrid), Nº 16-17, enero de 1980, pp. 223-269.

ble. Es una especie de nostalgia mística que añora la unión perfecta con la naturaleza, anhelo que posiblemente esté aun escondido en el seno del subconsciente colectivo. Y como muchas leyendas de la creación del universo 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”⁴⁰. Lo utópico aparece entonces como la abolición de lo histórico y contingente y, por ende, de lo genuinamente humano⁴¹.

El contexto socio-cultural y el surgimiento de nuevas élites

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 opresor⁴². 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

40. Molnar, op. cit. (nota 15), p. 237.

41. Theodor W. Adorno, *Aldous Huxley y la utopía*, en: Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona: Ariel 1969, pp. 75-109.

42. Pierre Clastres, *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, París: Minuit 1974, pp. 161-186.

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 revolucionarios. 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”⁴³. Teorías afines consideran que las élites 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 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 carismático⁴⁴.

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

43. Étienne de la Boétie, *Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen* (Sobre la servidumbre voluntaria del Hombre), Frankfurt: EVA 1980; Judith Le Soldat, *Freiwillige Knechtschaft* (Servidumbre voluntaria), Frankfurt: Fischer 1989; J. L. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, París: Calmann-Lévy 1966.

44. Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Psicología de las masas y análisis del yo), Frankfurt: Fischer 1967, p. 13, 16, 19.- Sobre esta temática cf. dos escritos que no han perdido vigencia: Heinrich Popitz, *Prozesse der Machtbildung* (Procesos de la formación del poder), Tübingen: Mohr-Siebeck 1969; Hans Strotzka, *Macht. Ein psychoanalytischer Essay* (Poder. Un ensayo psicoanalítico), Frankfurt: Fischer 1988.

orden justo ya constituye un acercamiento notable al ideal utópico que es necesario apoyar con las armas del intelecto⁴⁵.

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 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 favorecidos⁴⁶. Al tomar el lugar de las antiguas élites, 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 élites 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 producción⁴⁷. La formación de las nuevas élites, 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 élites 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 sólo a causa de la ingenuidad y maleabilidad de los estratos inferiores de la sociedad respectiva.

45. Ivo Frenzel, *Philosophie zwischen Traum und Apokalypse* (La filosofía entre el sueño y el Apocalipsis), en: [sin compilador], *Über Ernst Bloch* (Sobre Ernst Bloch), Frankfurt: Suhrkamp 1968, pp. 17-41, especialmente pp. 28, 32-33: 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. Cf. también Martin Walser, *Prophet mit Marx- und Engelszungen* (El profeta con lenguas de Marx y Engels), en: *ibid.*, pp. 7-16, aquí p. 7.

46. Ernst Bloch, *Spuren* (Huellas), Frankfurt: Suhrkamp 1959, pp. 50-51.

47. Existe una amplia literatura sobre la “clase estatal” o “burocracia del poder”. Cf. Hartmut Elsenhans, *Abhängiger Kapitalismus oder bürokratische Entwicklungsgesellschaft. Versuch über den Staat in der Dritten Welt* (Capitalismo dependiente o sociedad burocrática en desarrollo), Frankfurt / New York: Campus 1981, pp. 20-27.

La “auto-organización 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 última⁴⁸. El egoísmo particularista de las nuevas élites 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 con respecto al pueblo llano, y mediante los privilegios fácticos establecen una considerable distancia con respecto a las capas sociales que dicen representar. Se puede afirmar que las nuevas élites 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 élites 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 a este legado cultural y a la praxis cotidiana del proceso revolucionario, los organismos liberal-democráticos y los procedimientos del Estado de

48. Wolfgang Kersting, *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 2005, p. 62, 79, 81, 85.- La rehabilitación de la envidia tendría la misma estructura que la apología de la revolución violenta (ibid., p. 88).

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 revolucionarias⁴⁹. El resultado final es el establecimiento de nexos asimétricos de lealtad y obediencia, relativamente estables y sólidos, en favor de la élite 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”⁵⁰. Según Carlos Franqui, Castro justificó explícitamente el totalitarismo stalinista como “la necesidad de la minoría revolucionaria de imponer la revolución a la mayoría no revolucionaria”⁵¹. 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”⁵², 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 aun 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 élite de especialistas sobre las masas populares, que tenían que trabajar y no opinar. En su intento de acabar con todos los

49. Cf. excelentes estudios que no han perdido validez: Rolando E. Bonachea / Nelson P. Valdés (comps.), op. cit. (nota 2); Carmelo Mesa-Lago (comp.), op. cit. (nota 2); David Barkin / Nita R. Manitzas (comps.), op. cit. (nota 2); Lord Hugh S. Thomas / Georges A. Fauriol / Juan Carlos Weiss, *The Cuban Revolution: Twenty-five Years Later*, Londres / Boulder: Westview 1984; Sandor Halebsky / John M. Kirk (comps.), *Cuba: Twenty-five Years of Revolution 1959-1984*, New York: Praeger 1985.

50. Fidel Castro, Carta a Luis Conte Agüero del 14 de agosto de 1954 (“Personalismo y ambición”), reproducida en: Carlos Franqui, *Retrato de familia con Fidel*, Barcelona: Seix Barral 1981, p. 518.

51. Franqui, *ibid.*, pp. 151-152, 205.

52. Fidel Castro, *Discurso de despedida en Chile*, en GRANMA WEEKLY REVIEW (La Habana) del 19 de diciembre de 1971, pp. 2-4, 9-11.

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 popular⁵³. Congruente con esta posición es el rechazo de todo organismo que pueda reducir y fiscalizar las instancias superiores del partido y del Estado.

La relativa vigencia del populismo, la atracción que aun 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. Pero 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.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. (1965), “Blochs Spuren” (Las huellas de Bloch), en: Adorno, *Noten zur Literatur II* (Notas sobre literatura II), Frankfurt: Suhrkamp, 131-151
- ADORNO, Theodor W. (1969), “Aldous Huxley y la utopía”, en: Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona: Ariel, 75-109

53. Ernesto Che Guevara, *Il piano e gli uomini*, en: IL MANIFESTO, vol. I, Nº 7 (diciembre 1969), pp. 30-41.- Sobre la controversia conexas en torno a los incentivos morales cf. Robert M. Bernardo, *The Theory of Moral Incentives in Cuba*, Tuscaloosa: Alabama University Press 1971; Carmelo Mesa-Lago / Luc Zephirin, *Central Planning*, en: C. Mesa-Lago (comp.), op. cit. (nota 2), p. 148.- Sobre esta problemática cf. el ensayo, rico en observaciones empíricas, de Richard R. Fagen, *The Transformation of Political Culture in Cuba*, Stanford: Stanford University Press 1969.

- ARISTÓTELES (1963a), “Über das Königtum” (Sobre la monarquía) [fragmento], en: Aristóteles, *Hauptwerke* (Obras principales), compilación de Wilhelm Nestle, Stuttgart: Kröner, 76
- ARISTÓTELES (1963b), “Älteste Politik” (Antigua política), en: Aristóteles, *Hauptwerke* (Obras principales), compilación de Wilhelm Nestle, Stuttgart: Kröner, 77-111
- ARISTÓTELES (1965), *Politik* (Política), Reinbek: Rowohlt
- BARKIN, David / Manitzas, Nita R. (comps.) (1974), *Cuba: camino abierto*, México: Siglo XXI
- BERNARDO, Robert M. (1971), *The Theory of Moral Incentives in Cuba*, Tuscaloosa: Alabama University Press
- BLOCH, Ernst (1959), *Spuren* (Huellas), Frankfurt: Suhrkamp
- BLOCH, Ernst (1963), *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (Thomas Münzer como teólogo de la revolución), Frankfurt: Suhrkamp
- BLOCH, Ernst (2000), *Geist der Utopie* (El espíritu de la utopía), Frankfurt: Suhrkamp
- BOËTIE, Étienne de la (1980), *Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen* (Sobre la servidumbre voluntaria del Hombre), Frankfurt: EVA
- BONACHEA, Rolando E. / Valdés, Nelson P. (comps.) (1972), *Cuba in Revolution*, New York: Doubleday
- CASTRO, Fidel (1971), “Discurso de despedida en Chile”, en *Granma Weekly Review* (La Habana) del 19 de diciembre, 2-4
- CASTRO, Fidel (1981), “Carta a Luis Conte Agüero del 14 de agosto de 1954” (“Personalismo y ambición”), en: Carlos Franqui, *Retrato de familia con Fidel*, Barcelona: Seix Barral, 518
- CLASTRES, Pierre (1974), *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, París: Minuit
- COHEN, Norman (1961), *The Pursuit of the Millennium*, New York: Harper
- DANIELS, Robert Vincent (1965), *The Conscience of the Revolution. Communist Opposition in Soviet Russia*, Cambridge: Harvard University Press
- DINER, Dan (2010), *Zeitenschwelle. Gegenwartsfragen an die Geschichte* (Umbral de los tiempos. Preguntas del presente a la historia), Munich: Pantheon
- DOREN, Alfred (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), Neuwied / Berlin: Luchterhand, 123-177
- DÜLMEN, Richard van (1975), *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation* (Reforma en cuanto revolución. El movimiento social y el radicalismo religioso en la Reforma alemana), Munich: dtv
- ELSENHANS, Hartmut (1981), *Abhängiger Kapitalismus oder bürokratische Entwicklungsgesellschaft. Versuch über den Staat in der Dritten Welt* (Capitalismo

- dependiente o sociedad burocrática en desarrollo), Frankfurt / New York: Campus
- FAGEN, Richard R. (1969), *The Transformation of Political Culture in Cuba*, Stanford: Stanford University Press
- FEST, Joachim (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
- FINLEY, M. I. (1968), "Utopianism Ancient and Modern", en: Kurt H. Wolff / Barrington Moore (comps.), *The Critical Spirit. Essays in Honour of Herbert Marcuse*, Boston: Beacon, 3-20
- FRENZEL, Ivo (1968), "Philosophie zwischen Traum und Apokalypse" (La filosofía entre el sueño y el Apocalipsis), en: [sin compilador], *Über Ernst Bloch* (Sobre Ernst Bloch), Frankfurt: Suhrkamp, 17-41
- FREUD, Sigmund (1967), *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Psicología de las masas y análisis del yo), Frankfurt: Fischer
- GUEVARA, Ernesto Che (1969), "Il piano e gli uomini", en: *Il Manifesto*, vol. I, N° 7, diciembre, 30-41
- GOERTZ, Hans-Jürgen (1980), *Die Täufer — Geschichte und Deutung* (Los baptistas— historia e interpretación), Munich: Beck
- GUTHRIE, W. K. C. (1964), *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, México: FCE
- HALEBSKY, Sandor / Kirk, John M. (comps.) (1985), *Cuba: Twenty-five Years of Revolution 1959-1984*, New York: Praeger
- HABERMAS, Jürgen (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), Stuttgart: Reclam, 11-32
- HEINISCH, Klaus J. (1966), "Zum Verständnis der Werke" (Para la comprensión de las obras), en: Klaus J. Heinisch (comp.), *Der utopische Staat* (El Estado utópico), Reinbek: Rowohlt, 216-265
- HENNICKE, Peter (comp.) (1973), *Probleme des Sozialismus und der Übergangsgesellschaften* (Problemas del socialismo y de las sociedades de transición), Frankfurt: Suhrkamp
- HONNETH, Axel (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (La lucha por el reconocimiento. Sobre la gramática moral de los conflictos sociales), Frankfurt: Suhrkamp
- HONNETH, Axel (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Lo otro de la justicia. Ensayos sobre filosofía práctica), Frankfurt: Suhrkamp
- HORKHEIMER, Max (1930), *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Comienzos de la filosofía burguesa de la historia), Stuttgart: Kohlhammer

- KERSTING, Wolfgang (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
- LE SOLDAT, Judith (1989), *Freiwillige Knechtschaft* (Servidumbre voluntaria), Frankfurt: Fischer
- LILLA, Mark (2001), *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, New York: The New York Review of Books
- LUTHER, Martin (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), en: Karl Gerhard Steck (comp.), *Luther* (Lutero), Frankfurt: Fischer, 102-114
- MANNHEIM, Karl (1972), "Utopie" (Utopía), en: A. Neusüss (comp.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen* (Utopía. Concepto y fenómeno de lo utópico), Neuwied / Berlin: Luchterhand, 113-119
- MARKUN, Silvia (1977), *Ernst Bloch*, Reinbek: Rowohlt
- MESA-LAGO, Carmelo (comp.) (1971), *Revolutionary Change in Cuba*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press
- MOLNAR, Thomas (1970), *El utopismo. La herejía perenne*, Buenos Aires: EUDEBA
- MOORE, Barrington (1965), *Soviet Politics — The Dilemma of Power*, New York: Harper & Row
- MÜNSTER, Arno (2004), *Ernst Bloch. Eine Biographie* (Ernst Bloch. Una biografía), Frankfurt: Suhrkamp
- NEUSÜSS, Arnhelm (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), Neuwied / Berlin: Luchterhand, 13-112
- PANIZZA, Francisco (comp.) (2009), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires: FCE
- PLATÓN (1966a), "Kriton" (Critón), en: Platón, *Sämtliche Werke* (Obras completas), Reinbek: Rowohlt, I, 35-47
- PLATÓN (1966b), "Nomoi" (Leyes), en: Platón, *Sämtliche Werke* (Obras completas), Reinbek: Rowohlt, VI, 7-325
- PLATÓN (1966c), "Philebos" (Filebo), en: Platón, *Sämtliche Werke* (Obras completas), Reinbek: Rowohlt, V, 73-139
- PLATÓN (1966d), "Politeia" (La república), en: Platón, *Sämtliche Werke* (Obras completas), Reinbek: Rowohlt, III, 67-310
- POPPER, Karl R. (1957a), *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (La sociedad abierta y sus enemigos), vol. I: *Der Zauber Platons* (El encanto de Platón), Munich: Francke
- POPPER, Karl R. (1957b), *The Poverty of Historicism*, Boston: Beacon

- POPPER, Karl R. (1972), "Utopie und Gewalt" (Utopía y violencia), en: A. Neusüss (comp.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen* (Utopía. Concepto y fenómeno de lo utópico), Neuwied / Berlin: Luchterhand, 313-326
- POPITZ, Heinrich (1969), *Prozesse der Machtbildung* (Procesos de la formación del poder), Tübingen: Mohr-Siebeck
- RODRÍGUEZ RUIZ, Delfín (1980), "La arquitectura y el urbanismo de la utopía en el Renacimiento", en: *Cuadernos de Realidades Sociales* (Madrid), N° 16-17, enero, 223-269
- ROHRWASSER, Michael (2002), "Der Kommunismus. Verführung, Massenwirksamkeit, Entzauberung" (El comunismo. Seducción, efecto masivo, desencanto), en: Hans Maier (comp.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen* (Caminos hacia la violencia. Las religiones políticas modernas), Frankfurt: Fischer, 121-142
- RUSSELL, Bertrand (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, Richard (1988), "Utopia als Leviathan. Platons Politeia in ihrem Verhältnis zu den frühneuzeitlichen Utopien" (Utopía como Leviatán. La Politeia platónica en su relación con las utopías tempranas del Renacimiento), en: *Politische Vierteljahresschrift*, vol. 29, N° 2, junio, 185-209
- SAAGER, Richard (comp.) (1992), *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* (¿Tiene futuro la utopía política?), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- SABINE, George H. (2006), *Historia de la teoría política*, México: FCE
- SÁENZ, Mauricio (2010), *Caudillos. En América Latina nada ha cambiado en doscientos años*, Bogotá: Panamericana
- STEINER, George (1989), *Martin Heidegger. Eine Einführung* (Martin Heidegger. Una introducción), Munich: Hanser
- STROTZKA, Hans (1988), *Macht. Ein psychoanalytischer Essay* (Poder. Un ensayo psicoanalítico), Frankfurt: Fischer
- TALMON, J. L. (1966), *Les origines de la démocratie totalitaire*, París: Calmann-Lévy
- TAYLOR, Charles (2006), *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona: Paidós
- TAYLOR, Charles et al. (2003), *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, Madrid: FCE
- THOMAS, Lord Hugh S. / Fauriol, Georges A. / Weiss, Juan Carlos (1984), *The Cuban Revolution: Twenty-five Years Later*, Londres / Boulder: Westview
- VOSSKAMP, Wilhelm (comp.) (1985), *Utopieforschung* (Investigaciones sobre la utopía), Frankfurt: Suhrkamp (2 vols.)
- WALSER, Martin (1968), "Prophet mit Marx- und Engelszungen" (El profeta con lenguas de Marx y Engels), en: [sin compilador], *Über Ernst Bloch* (Sobre Ernst Bloch), Frankfurt: Suhrkamp, 7-16
- WOLFE, Bertram D. (1965), *Lenin, Trockij, Stalin. Drei, die eine Revolution machten* (Lenin, Trockij, Stalin. Los tres que hicieron una revolución), Frankfurt: EVA