

Hannah Arendt en el debate en torno al totalitarismo

Josep Baqués (UB)¹

Abstract: La segunda mitad del siglo XX ha conocido la expansión del debate acerca de las tipologías y características de los diversos regímenes políticos; pero también, paralelo a ello, un énfasis mayúsculo en el estudio del totalitarismo. Sin duda, el contexto histórico avala este fenómeno. Arendt realizó importantes contribuciones a ello. Pero es importante ubicarlas en ese magma teórico, para comprender la originalidad y relevancia de su aportación, no menos que las concomitancias que pueda haber con otros autores, la mayoría, contemporáneos suyos. El objetivo de este artículo es poner de relieve ambas cuestiones. El resultado permite trazar puentes entre Arendt y las diversas teorías de una democracia totalitaria, a partir de conceptos como “populacho” y “animal laborans”.

Palabras clave: dictadura, democracia, populacho, poder, libertad.

0. Introducción.

El objetivo del artículo es ubicar la obra de Arendt en el debate, más amplio, acerca del totalitarismo, para desgranar dos cuestiones. Por una parte, lo que de original y relevante contengan sus aportaciones. Por otra parte, identificar la aportación arendtiana solo tiene sentido si tomamos también en consideración la aportación de otros autores que permitan la comparación. El resultado final permitirá vislumbrar tanto la evolución de la teoría como la aportación de Arendt en ese debate y en ese camino.

La estructura del trabajo es la siguiente. En el primer epígrafe proponemos las teorías clásicas sobre el particular (Linz y Sartori), en el segundo epígrafe, rescatamos la aportación de Friedrich y Brzezinski. En los tres siguientes (3, 4 y 5) desgranamos la aportación de la propia Arendt. En el sexto, afrontamos el análisis de un elenco de teorías, diversas y menos conocidas, pero muy sugerentes, acerca del fenómeno (Marcuse, Hayek, Berlin-Talmon, Maritain, y Wolin). En el último epígrafe, que lo es de conclusiones, abordamos el objetivo inicial, estableciendo sucintamente la evolución de la teoría y lo más relevante de la contribución de Arendt al debate planteado.

1. Teorías clásicas acerca del totalitarismo

Linz ofreció una primera aproximación al tema en los años 60 del siglo XX, centrada en el caso del franquismo. Pero, en los años 70, desarrolló más el tema, generando varias categorías conceptuales.

En su primer trabajo, de 1964, apunta que la dicotomía “democracia” vs “totalitarismo” es inadecuada, por generalista y poco afinada, para clasificar regímenes como la España

¹ Jbaquesq(a)ub.edu

franquista, la Italia fascista o el Japón anterior a 1945 (Linz, 1964: 291). Antes de pergeñar un *tertium genus* (que dará pie a la categoría “autoritarismo”), establece su mínimo democrático. La definición de partida es, en principio, un sistema político que “provee constitucionalmente oportunidades para la competición pacífica por el poder para diferentes colectivos, sin excluir a ningún sector significativo de la población por la fuerza” (Linz, 1964: 293). Es importante que la representación refleje el pluralismo social subyacente. Así, afirma que podemos considerar democráticos a los sistemas censitarios del siglo XIX, pues había alguna competencia, mientras la fuerza para evitar ampliaciones del sufragio se empleó, dice, por tiempo limitado. Su concepto de democracia es minimalista. No es raro que cite a Schumpeter entre sus inspiradores.

Una vez descrita la democracia, Linz ya entra en la dicotomía propuesta: totalitarismo vs. autoritarismo. De los autoritarismos dice que son sistemas políticos con “pluralismo limitado”; “sin una ideología que los guíe (si bien con una mentalidad distintiva)”; “sin una movilización de masas -salvo en momentos puntuales”, matiza-; “el líder o el reducido grupo de líderes que gobierna ejerce un poder de límites mal definidos, pero, pese a todo, predecibles” (Linz, 1964: 297). Luego, hace alguna aclaración adicional: el pluralismo es tan limitado que se impide a ciertos grupos, incluso coercitivamente, que hagan política (así, con la religión en el México priista y en la Turquía kemalista, o con los sindicatos en la España de Franco). Añade que, en estos casos, la diferencia entre Estado y sociedad no desaparece por completo, e incluso alude a que fomentan la “apatía” política en sus ciudadanos: se busca la “aceptación pasiva” del pueblo que, simplemente, se “abstenga de llevar a cabo una actividad antigubernamental pública” (Linz, 1964: 304).

El totalitarismo es el reverso de todo ello: no existe pluralismo alguno; lo vertebró una ideología fuerte y explícita; moviliza a las masas permanentemente, aunque solo en el sentido que interese al régimen totalitario, y no se admite la disidencia; la tendencia en el ejercicio del poder es la arbitrariedad, y la seguridad jurídica brilla por su ausencia. También apunta que los totalitarismos tienen lógicas “plebiscitarias”, y que la “participación”, tan “ampliamente extendida, surge de la ideología democrática, ya sea de una sociedad racionalista sin clases o de una comunidad sin clases” (Linz, 1964: 309). Es interesante retener esta última idea para ulteriores comparaciones con las tesis de Arendt.

Asimismo, Linz rebaja la importancia del terror. No señala que no pueda haberlo, pero cuestiona que sea parte de la definición de totalitarismo. Para defender su tesis, propone ejemplos: “los límites del terror en Cuba influyeron en mi forma de pensar que el totalitarismo no necesariamente requiere el terror en la escala de la Unión Soviética, y lo mismo podría ser cierto para la RDA” (Linz, 2000: 5). En cambio, ofrece una definición, simple y contundente de lo que sí exige el totalitarismo a nivel conceptual, esto es: “un régimen para la organización completa de la vida política y de la sociedad” (Linz, 2000: 4). Es decir, el énfasis lo pone en los objetivos (y, en su caso, logros) y menos en el *modus operandi* (más o menos violento).

Sea como fuere, asume que stalinismo y nazismo comparten atributos totalitarios, siendo, como fueron, los máximos exponentes de dicho formato. Todo ello sin perjuicio de que... a) haya otros regímenes que también sean totalitarios; b) haya dictaduras que no lo son;

c) mantengan diferencias entre ambos, en función de su proyecto político concreto y de a quien sirven (clase o nación).

Espoleado por algunas críticas a su primera aproximación, relativas al carácter demasiado amplio de su noción de autoritarismo, opta por establecer varias categorías de regímenes que, ni son democráticos, ni totalitarios. Rescata la muy weberiana noción de legitimidad tradicional para ubicar ahí desde la monarquía etíope, vigente hasta 1974, al sistema político nepalí, pasando por la monarquía marroquí. Así, añade la noción de “sultanato”, caracterizado por la indiferenciación de lo público y lo privado, así como por la presencia de un poder personal ilimitado y arbitrario. Para considerar que un sistema es auténticamente democrático, con el tiempo exige que haya una libertad de prensa real. Detectamos, entre las dos obras de Juan Linz, el tránsito de una aproximación schumpeteriana, a otra cercana a la poliarquía de Robert Dahl.

En el caso de Sartori, el análisis del totalitarismo emerge en el amplio marco de los sistemas no-competitivos. Sutilmente, advierte que también hay diferencias entre los no-competitivos y los que denomina “sub-competitivos”, haciendo referencia a la situación de los negros en el Sur de Estados Unidos (Sartori, 2005: 264). Deberemos tenerlo en cuenta, aunque la explicación no sea satisfactoria: “Por tanto, no se puede detectar una situación no competitiva simplemente porque un candidato gane sin oposición. Un sistema es no competitivo si, y solo si, no permite elecciones disputadas” (Sartori, 2005: 264). Es discutible que se considere al Sur de Estados Unidos como competitivo, máxime tras alguna aclaración adicional que él mismo plantea: “lo que importa es la norma real, no la legal. Cualesquiera que sean las normas legales, la competencia termina y la no-competencia comienza cuando quiera que a los adversarios y a los oponentes se les priva de la igualdad de derechos, se les ponen impedimentos, se los amenaza, se los aterroriza, o incluso se les sanciona por atreverse a decir lo que piensan” (Sartori, 2005: 264)².

Entonces, para Sartori, un sistema no-competitivo es un sistema de “partido único”, ya sea autoritario, totalitario o pragmático. Así, “los Estados de partido único son más o menos opresivos, más o menos omnipresentes, más o menos intolerantes, más o menos extractivos. Es decir, los sistemas unipartidistas varían en cuanto a la intensidad de la represión, del control coercitivo”. De mayor a menor represión, los cataloga, precisamente, como totalitarios, autoritarios y pragmáticos (Sartori, 2005: 269).

Sartori remite a Linz, destacando que el monopartidismo totalitario “representa el grado más elevado de omnipresencia, movilización y control monopólico del partido sobre toda la experiencia vital de los ciudadanos” (Sartori, 2005: 270). “Por definición, el partido totalitario es un partido muy ideológico. También por definición es un partido fuerte” (...) En cambio, el régimen autoritario carece de una ideología fuerte”. Los tópicos de la aproximación previa de Linz son asumidos, claramente, por Sartori.

2. Una teoría heterodoxa, entre los clásicos: Brzezinski versus Lenin y su nuevo Estado

² Contra Arendt, las tesis de David Truman, en *The Governmental Process* (1951) y las de Karl Deutsch, en *Nationalism and mass communication* (1953), para poner en duda la afirmación empírica de Sartori. Pero, como no es el objetivo principal de este análisis, nos limitamos a señalarlo.

La teoría a la que me refiero es la aproximación al totalitarismo realizada por Brzezinski y Friedrich. El encabezamiento se justifica porque recogen, analizan e reinterpretan el leninismo. Su interés radica en que Lenin veía el Estado que se aprestaba a poner en práctica como un nuevo tipo de democracia.

Lenin, en efecto, como buen marxista, abogaba por la conquista del Estado por la clase obrera, para construir una dictadura del proletariado. Pero eso es argot marxista. Para Marx, todo Estado es una dictadura. Lo es porque no hay Estado neutral, sino que el Estado, como parte de la superestructura es, siempre y por definición, un instrumento de dominación de clase. Así, lo que solemos conocer como democracias burguesas (liberales y/o representativas) son, ante la mirada marxista, dictaduras de la burguesía (sobre el proletariado) ya que son imposiciones de la minoría sobre la mayoría. Tras la revolución, cambian las tornas: la dictadura del proletariado es una dictadura de la mayoría sobre la minoría. Es decir, una democracia. Acaso la más auténtica posible.

Entonces, como señala Brzezinski, lo que Lenin plantea es que estaríamos ante “una democracia de un tipo nuevo, en la cual, la masa de obreros y campesinos son movilizados para la participación a través del partido” (Brzezinski & Friedrich, 1965: 3)³. Pero, al final, lo generado por Lenin fue una “autocracia”, equiparable a las “dictaduras, tiranías, absolutismos y despotismos” (ídem)⁴. Si combinamos la pretensión de Lenin y la realidad, topamos con un sistema político que, a fuer de autoritario, es totalitario. Pero que, paradójicamente, reclama para sí mismo, ser la más perfecta de las democracias. Esta paradoja, más aparente que real, será fundamental en el resto de nuestro análisis.

Brzezinski y Friedrich no se conforman con desvelar el entuerto. Proponen un concepto de totalitarismo. A saber: “una autocracia basada en la tecnología moderna y la legitimación por parte de las masas”. Esto contiene matices y exige interpretación. Por una parte, es cierto que no hablan de mero “totalitarismo”, sino de “dictadura totalitaria”. Pero, por otra, apelan a una búsqueda de legitimidad externa al poder político instituido. En efecto, mientras el “auto” de la “cracia” apela a un poder que no admite control de la ciudadanía, y mientras los sistemas de democracia constitucional son, de alguna manera, por contraposición, “heterocracias”, los regímenes totalitarios parecen pergeñar una mixtura al mostrar rasgos de uno y otro modelo (Brzezinski & Friedrich, 1965: 4-5).

En su análisis, estos autores plantean similitudes entre la V República francesa de De Gaulle y la España de Franco. Están comparando una república, electiva y democrática, con una dictadura. El razonamiento es el siguiente: aunque el régimen iniciado por De Gaulle era formalmente democrático, su liderazgo fue acumulando poder, caminando hacia una autocracia, de facto. En el caso español, dice, ocurría lo contrario: iniciado bajo los auspicios de Falange, como proyecto totalitario *in fieri*, progresivamente, se había ido convirtiendo en algo distinto: “una dictadura militar personalista, carente de ideología”, ostentadora de tintes “tecnocráticos”, como otras tantas dictaduras militares -señala el caso turco y el brasileño, por sus connotaciones “conservadoras y reaccionarias”, así

³ Ciertamente, Lenin -como también el ideólogo nazi Rosenberg- sentía una gran admiración hacia Robespierre y una deuda hacia la democracia jacobina. Lenin mandó construir una estatua, en honor a Maximilien, en Moscú, en noviembre de 1918. Asimismo, en su texto *Un paso adelante, dos pasos atrás* (1904) reivindica explícitamente el legado jacobino como guía para la Revolución bolchevique en ciernes.

⁴ Pero ellos prefieren el lexema “autocracia”, a efectos analíticos, a fin de evitar el sesgo peyorativo de las alternativas (Brzezinski & Friedrich, 1965: 15).

como el pakistaní, de tono “progresista”- (Brzezinski & Friedrich, 1965: 9). Por consiguiente, la V República francesa y la dictadura franquista convergían *de facto* pese a sus evidentes diferencias *de iure*. Es interesante, pues, comprobar el celo de estos autores a la hora de identificar categorías intermedias entre democracia y totalitarismo, de modo similar a como hizo Linz. El entuerto se resuelve pocos párrafos más adelante cuando indican que un régimen “autocrático” puede ser “autoritario”, por supuesto. Pero que también lo puede ser una “democracia constitucional”. Porque, añaden, para garantizarse su “estabilidad” y su “longevidad”, cualquier régimen trata de ser lo más “autoritario” posible (Brzezinski & Friedrich, 1965: 10).

Analizan los mecanismos de participación política de regímenes formalmente no democráticos. Citan varios ejemplos: los plebiscitos convocados por dictadores, incluido Hitler; o la recurrente tendencia soviética a estimular la discusión, no solo pública, sino incluso “popular”, ante los “cambios inminentes” que el Estado desea promover. Añaden, empero, que no se trata de una participación que se pueda denominar democrática, acorde con los parámetros del “sentido occidental de la democracia representativa”. ¿La razón? Porque en esas consultas, más o menos informales, el liderazgo político ostenta siempre la “última palabra”, de modo que él es “soberano en el pleno sentido de la palabra” (Brzezinski & Friedrich, 1965: 13).

Apuntan que los regímenes autocráticos han sido la norma, históricamente, con lo cual no debería sorprender a nadie la reaparición de esta tendencia en tiempos recientes. Las dictaduras totalitarias serían el efecto o resultado de la “institucionalización del poder de movimientos revolucionarios, de diverso corte” (Brzezinski & Friedrich, 1965: 13). También plantean que el totalitarismo es la “adaptación de la autocracia a la sociedad industrial del siglo XX” (Brzezinski & Friedrich, 1965: 15). En esta línea, plantean que “las dictaduras totalitarias fascistas y comunistas son básicamente similares o en algún sentido, más parecidas las unas a las otras que a cualquier otra forma de gobierno, incluyendo anteriores formas de autocracia” (Brzezinski & Friedrich, 1965: 15). Posteriormente, aclaran esto: son *basically alike* en términos de “estructura, organización y procedimientos”, lo que significa, al mismo tiempo, que no son *wholly alike*⁵. ¿Dónde está la diferencia? En sus “propósitos” e “intenciones”... ¿Nación o clase? (Brzezinski & Friedrich, 1965: 19). Pero... ¿Cuál es la clave de bóveda de su edificio conceptual? ¿Por qué es tan importante esa similitud, que no se debe ser opacada por la diferencia programática?

Para ellos, existe una teoría ideológica (incluso antropológica) del totalitarismo: su “esencia” es “remodelar” y “transformar” los seres humanos en función de la imagen que de ellos tiene esa ideología. Lo que implica el control total de la “vida cotidiana” de la gente. Es decir, no solo de sus actividades, sino también de sus “pensamientos” y “actitudes”. Por ello, el “método” o la “organización” que se utilice pasa a ser un tema secundario.

⁵ Cosa curiosa, interesante para narrativas condicionadas ideológicamente: en EE. UU. durante la segunda guerra mundial, se decía que comunismo y fascismo no tenían nada que ver (pues convenía ‘salvar’ al aliado soviético). Pero, en la Guerra Fría, dominó, en EE. UU., el discurso según el cual eran exactamente lo mismo (pues ya era cuestión de denostar a la URSS) (Brzezinski & Friedrich, 1965: 19).

Lo que ambos plantean, como objeciones, es que ese objetivo, que llaman “pasión por la unanimidad, es complicado de lograr en la práctica. Plantean que ya fue intentado, antaño, por regímenes teocráticos, por ejemplo, los “puritanos” (Brzezinski & Friedrich, 1965: 16). E insisten: lo característico es que, en tiempos modernos, aprovechándose de nuevas tecnologías, el totalitarismo -esa vieja aspiración no tan infrecuente- intenta la “destrucción y reconstrucción de la sociedad de masas” (Brzezinski & Friedrich, 1965: 17). La culminación del proyecto es la creación de un “hombre nuevo”. Y, aunque el programa del “control total” no llegue hasta el final, siempre tendrá “efectos altamente significativos” en el ámbito humano (Brzezinski & Friedrich, 1965: 17).

Finalmente, proponen sus famosos seis *trends* del totalitarismo: ideología fuerte, partido único, policía terrorista, monopolio de la comunicación, monopolio de las armas y economía dirigida de modo centralizado (Brzezinski & Friedrich, 1965: 19).

¿Qué decir, de esta lista? Varias cosas. El monopolio de la violencia es un atributo de todo Estado; lo del partido único y la policía terrorista son propios de cualquier dictadura, aunque no sea totalitaria. Entonces, lo idiosincrático parece ser la ideología, incontestable, debido al monopolio de la comunicación y al control centralizado de la economía. Algo que bien puede reproducirse en lógicas superficialmente democráticas. No en vano, ambos autores insisten en que los regímenes totalitarios solo podían darse en contextos de combinación entre “democracia de masas y tecnologías modernas” (Brzezinski & Friedrich, 1965: 27).

3. Aproximación de Arendt al totalitarismo.

Arendt parte de la palabra “total”: la raíz del concepto analizado. Apunta dos ideas fundamentales.

Primeramente, al referirse a la Alemania nazi, recuerda que tanto el “nacionalismo” como el “socialismo” aspiraban, por su cuenta y a su manera, a aglutinar todos los simpatizantes y votantes. A mayores, cuando un nuevo partido se hace llamar “socialista nacional” o “nacionalsocialista”, no deja espacio ni oxígeno para nada más: “el nombre mismo del movimiento nazi privó de todo contenido social a todos los demás partidos y pretendió implícitamente incorporar a todos” (Arendt, 2017: 493). Es la tentativa de futilizar al resto de fuerzas políticas. Para empezar, a nivel de narrativa.

En segundo lugar, los totalitarismos, contra lo que suele creerse, no constituyen una apología del Estado. Por contra, buscan instrumentalizarlo, supeditándolo a una idea superior, hasta el extremo de su irrelevancia. Así, en el caso nazi, el Estado era apenas un “medio para la conservación de la raza”, mientras que, en el caso soviético, era un “instrumento para la lucha de clases” (Arendt, 2017: 494). Por ende, se plantea la superación del Estado, tras una ideología suficientemente fuerte para generar una lealtad superior a la debida al propio Estado.

En ambos casos el poder aspira a abarcarlo todo a todos. Sin resquicios. Y a hacerlo de modo que no quede nada que opinar al margen del poder. Será bueno recordar el ingenio de Karl Deutsch, quien decía, para distinguir el totalitarismo de otras realidades, que... “En democracia, todo lo que no está prohibido, está permitido; en un régimen autoritario,

todo lo no permitido está prohibido; en un régimen totalitario, todo lo no prohibido, es obligatorio” (Deutsch, 1966: 196-197).

4. El populacho como *conditio sine qua non* del totalitarismo

No hay totalitarismo, sin una base social adecuada: el “populacho”. Se trata de “desclasados”. No sería el pueblo, sino su “caricatura”, en la que “se hallan representados los residuos de todas las clases” (Arendt, 2017: 190). Si bien su diagnóstico es algo más elaborado, en términos de clase: “no solamente es el desecho, sino también el subproducto de la sociedad burguesa, directamente originado por ésta y por ello nunca completamente separable de ella” (Arendt, 2017: 250).

Es notable el hecho de que, sin solución de continuidad, critique los “plebiscitos” como medio típico de movilización de los “políticos que confían en el populacho” (id). Lo que más le preocupa es que la “democracia” se convierta en un “despotismo cuyos tiranos procederían del populacho y se inclinarían ante este en busca de apoyo” (Arendt, 2017: 250)⁶.

Los líderes del populacho no tienen la necesidad de llevar una vida ejemplar, sino que puede llegar a ser más funcional, para conectar con “las masas” que su vida sea un desastre...

“los nuevos líderes de masa, cuyas carreras reproducen las características de los primeros líderes del populacho: fracaso en la vida profesional y social, perversión y desastre en la vida privada (...) constituyó el factor más fuerte de su atractivo para las masas. Parecía demostrar que, individualmente, encarnaban el destino de la masa de su tiempo” (Arendt, 2017: 458).

Tanto es así que este tipo de líder podía hasta parecer sincero cuando prometía “consagrarse a aquellos que habían sido alcanzados por la catástrofe”, de modo que convertían en un valor “su desprecio por la respetabilidad” (id).

La conceptualización del populacho permite establecer puentes con otras obras de Arendt. Es un tema recurrente. En *La condición humana* (1958) plantea varias posibilidades de llevar a cabo una *vita activa*. Si bien, ella no cree que se pueda hablar de *la* naturaleza humana...

“resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso sería como saltar de nuestra propia sombra” (Arendt, 1993: 24).

Asimismo, en otro texto plantea que “para todo pensamiento científico sólo hay *el* hombre —tanto en la biología o la psicología como en la filosofía y la teología, así como para la zoología sólo hay *el* león. (Arendt, 2018: 43). En cambio... “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*” (44; énfasis en el original).

⁶ Aquí cobra relevancia lo ya comentado acerca de la conexión entre jacobinismo y leninismo y hasta nazismo.

A su vez, ese estar juntos conduce, quizá, al “*Zoon politikon*. Pero con matices... “Como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto, completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación (Arendt, 2018: 45).

Dicho lo cual, hay que actuar de cierta manera para alcanzar ese estándar, deseable, de *zoon-politikon*. Hay formas de vida activa que nos acercan, pero otras nos alejan, de ese camino. La más alejada, es la del *animal laborans*. Un ser cuya vida, incapaz de construir el mundo, y apenas los instrumentos necesarios para reproducirse (cosa del *homo faber*) se dedica a satisfacer “la necesidad de su propia vida” para acabar siendo, él mismo, apenas un instrumento más que trata de ajustarse a los requerimientos de las máquinas, y no al revés (Arendt, 1993: 164 y 166).

Entonces, el populacho es, aproximadamente (estadísticamente) ese *animal laborans*. Quizá algunos *homo faber* y *zoon-politikon*, desclasados, caigan ahí. Sí, pero al menos fuera del *animal laborans* existe alguna opción diferente.

5. ¿El populacho nace, o se hace?

Se hace, sin duda, pero señala varios caminos. Puede surgir por procesos inerciales, como una gran crisis económica. O bien, si eso no se produce, o no con suficiente contundencia, el proceso puede ser acelerado, o creado, por el poder político. Hay ejemplos, en ambas direcciones, propuestos por la propia Arendt...

En el caso nazi, la crisis económica subsiguiente a la 1GM y el impacto del *crack* del 29, son su inflación y hambre, en una sociedad en pre guerra civil, desorientada por la derrota en la Gran guerra y las consecuencias de Versalles, lo hicieron casi todo.

En la URSS el populacho hubo de ser creado. Stalin como artífice: “Stalin tuvo que primero crear artificialmente esa sociedad atomizada que había sido preparada para los nazis en Alemania gracias a circunstancias históricas” (Arendt, 2017: 447). Hubo que acabar con la ‘revolución a medias’ del leninismo, que creó la clase de propietarios de la tierra (kulaks) y permitió la existencia de sindicatos obreros independientes del poder político; e incluso permitió, con la NEP, la “tímida aparición de una nueva clase media” (id). Claro que “la siguiente clase en ser liquidada *como grupo* fue la obrera” (Arendt, 2017: 450; énfasis mío). De un modo sutil, pero eficaz: “el sistema de Stajanov, adoptado a comienzo de la década de los treinta, rompió toda la solidaridad y la conciencia de clase entre los trabajadores” (Arendt, 2017: 450). Finalmente... “este proceso quedó completado en 1938 con la introducción del código del Trabajo, que transformó oficialmente a toda la clase obrera rusa en una gigantesca organización de trabajos forzados” (id).

Para culminar el proceso, la propaganda y el adoctrinamiento fueron fundamentales. El adoctrinamiento no implica complejidad, sino simplificación. Los populismos, como dice Laclau, se asientan sobre significantes vacíos. Es decir, lexemas agradables al oído del gran público que, o bien son polisémicos o bien se pueden manipular con facilidad. Así, por ejemplo, conceptos como “justicia” son especialmente útiles como “significantes

vacíos”, porque atraen a gentes diversas y luego ya se les podrá dar la forma que sea. Cita a Althusser que, en su obra *Pour Marx*, aludió a los “procesos de condensación” típicos de la Rev. De 1917. En ese caso, diversas demandas se condensaban en la tríada “pan, paz y tierra” (Laclau, 2005: 127). Eso era, además, un caso típico de proceso de “sobredeterminación”: es decir, agravios que no tenían nada que ver con estas tres demandas se expresaban, sin embargo, a través de ellas (id).

Cuando Stalin acabó con todo ello, lo hizo con la intención de “fabricar una masa atomizada” para, a su vez, “preparar al país para la dominación totalitaria” (Arendt, 2017: 448). No faltan contemporáneos de Arendt que señalan la especial tendencia de las clases bajas y medias [*poorer & lower classes* and *middle-class*] a menospreciar la democracia y abrazar lógicas populistas (Lipset, 1963: 92 y 131). Una vulnerabilidad, apoyada en profusión de datos empíricos, que abre la puerta a democracias puramente instrumentales y poco liberales. Con las otras clases, habrá que esforzarse más. Pero con la brecha abierta, todo es posible: “el gobierno bolchevique procedió entonces a la liquidación de las clases y comenzó, por razones ideológicas y de propaganda, con las clases poseedoras, la nueva clase media de las ciudades y los agricultores en el campo” (Arendt, 2017: 449).

Juega, en todo ello, un papel muy importante, acabar con los cortafuegos de la sociedad civil. Así, en la Rusia de Stalin, una vez disuelto todo (hay que añadir, aunque la autora no lo haga, la neutralización de la iglesia ortodoxa), “los millones de trabajadores deportados y esclavizados habían aprendido que sus vidas y las vidas de sus familiares no dependían de sus semejantes, sino exclusivamente de los caprichos de un gobierno al que se enfrentaban completamente solos, sin ayuda alguna del grupo al que resultaban pertenecer” (Arendt, 2017: 449).

La “propaganda” es la herramienta fundamental, que luego transiciona hacia el “adoctrinamiento” (Arendt, 2017: 474-475); así, apunta... “las masas tienen que ser ganadas por la propaganda. Bajo las condiciones del gobierno constitucional y de la libertad de opinión, los movimientos totalitarios que luchan por el poder pueden emplear el terror sólo hasta un determinado grado y comparten con otros partidos la necesidad de conseguir seguidores y de parecer plausibles ante un público que no está todavía rigurosamente aislado de todas las demás fuentes de información” (Arendt, 2017: 474).

El terror aparecerá más adelante, para evitar regresiones y para “realizar constantemente sus doctrinas ideológicas” (Arendt, 2017: 475). Pero lo primero es lo primero: propaganda y adoctrinamiento.

6. Aproximaciones alternativas al totalitarismo: ¿es posible un totalitarismo democrático?

Quizá sea Herbert Marcuse uno de los intelectuales que más ha hecho por cuestionar que los sistemas políticos democráticos satisfagan, *per se*, las necesidades de los ciudadanos. Aunque contengan un simulacro de tal cosa (e ahí el problema, paradójicamente). En todo caso, vamos a dar un poco de contexto, histórico y teórico, para mejor ubicar al autor.

Marcuse puede ser considerado como uno de los padres de la teoría crítica, en la que destacaron varios componentes de la Escuela de Frankfurt, como Horkheimer y

Habermas. Uno de los aspectos centrales de dicha teoría, lo vemos reflejado en obras como *Teoría tradicional y teoría crítica*, en la que su autor las distingue, descartando la primera, sobre la base de que “se limita a admitir sin más como existente la sociedad en marcha” (Horkheimer, 2019: 51). En la misma línea, años más tarde, en una obra más leída, *Ciencia y Técnica como ideología*, se dice que la teoría crítica es la que va más allá de la defensa de una racionalidad puramente instrumental (adecuación de medios a los fines) para poder discutir los mismos fines. En última instancia, lo que se denosta es el derecho natural que, teniendo como principales estiletes a Locke y Kant, nos habría dotado de falsas verdades inmutables (Habermas, 1986: 77).

Este planteamiento halla otra expresión interesante en el ensayo de Marcuse *La tolerancia represiva* (1965). A su entender, la tolerancia de la que hacen gala los adalides de la falsa libertad existente en las sociedades democráticas, apenas es una máscara que esconde prácticas que nos inhabilitan para una libertad auténtica: “lo que hoy se proclama y practica como tolerancia, en muchas de sus manifestaciones más efectivas sirve a la causa de la opresión” (Marcuse, 2024: 27). Es así porque “la tolerancia pasa de un estado activo a uno pasivo, de la práctica a la no práctica: *laissez-faire* para las autoridades constituidas. Es el pueblo el que tolera al gobierno, que a su vez tolera la oposición dentro del marco determinado por las autoridades constituidas” (Marcuse, 2024: 28).

Siendo este el hecho.... ¿Cuál es su mecánica? ¿Cuáles sus condiciones de posibilidad? Marcuse lo expone en *El hombre unidimensional* (1964). Ahí aparece la más sutil, pero incómoda, de las posibilidades de un totalitarismo democrático: a través del fomento del consumismo, se habría logrado crear un individuo dócil y acrítico con el poder. Cual pájaro enjaulado, y un poco alimentado (ni mucho, ni muy bien) este individuo, en realidad un ser humano alienado, se habría conformado con “una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática” (Marcuse, 2005: 31). Sobre todo, democrática. Porque, si consumimos y, encima, podemos votar... ¿Qué más se puede pedir? De eso se trata. Ése es el éxito: anular la capacidad de crítica de los individuos, en su condición de ciudadanos.

Marcuse tenía una motivación política concreta que lo conduce a su crítica. Como señala Perry Anderson, temía que la revolución pendiente deviniera imposible en las sociedades capitalistas avanzadas, no por un ejercicio de la coerción física contra los proletarios llamados a protagonizarla, sino debido a algo ideológico, en el sentido marxista de la expresión: “Marcuse llegó a teorizar sobre una ‘integración’ estructural de la clase obrera en el capitalismo avanzado, y, por consiguiente, sobre el carácter insuperable del abismo entre el pensamiento socialista -ahora inevitablemente ‘utópico’ una vez más- y la acción proletaria en la historia contemporánea” (Anderson, 1991: 47).

Marcuse no duda en emplear la expresión “democracia totalitaria”, mientras añade, en consecuencia, que “el contraste no es entre democracia en abstracto y dictadura en abstracto” (Marcuse, 2024: 42-43). En este contexto Marcuse añade un guiño, explícito, a la crítica que John S. Mill realiza a la “tiranía de la opinión pública” (Marcuse, 2024: 48-49).

Si el totalitarismo es la negación más extrema de la libertad, incluso más privada, puede entenderse el temor, compartido por el joven Mill y Marcuse, a que algo todavía más insidioso que las leyes (la tiranía de la mayoría), cual es la opinión, se extienda tanto,

tanto, que impida cualquier disidencia. Guardan cierto parecido, ambas tesis, por cuanto, al fin y al cabo, el cerdo (satisfecho) de Mill es un anticipo del individuo unidimensional de Marcuse. ¿Y acaso no lo es el *animal laborans* de Arendt?

Tan interesante como eso, para el discurrir de este epígrafe, es que, visto lo visto, parece plausible el desarrollo de una crítica a la democracia totalitaria desde una perspectiva liberal. Desde una, o desde varias. Comencemos por Isaiah Berlin.

En un libro de título incisivo, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana* (2013) que surge de un ciclo de conferencias dictadas en 1952, Berlin considera que Rousseau -a la sazón, el padre de la democracia moderna- es uno de esos principales enemigos de la libertad. Uno de los más importantes, pues comparte ese dudoso mérito con, por ejemplo, Joseph de Maistre. El gran problema de Rousseau siempre fue tratar de conciliar la libertad de cada uno con el papel asignado al Estado. Problema, porque eso quedó mal resuelto. La solución a la que llega el franco-suizo es que la gente racional, presupuesta una naturaleza humana armoniosa, siempre opinará lo mismo. En efecto, la célebre voluntad general de Rousseau es mucho más que la suma de voluntades individuales. La gente siempre opinará lo mismo, plantea Rousseau... A no ser que los protagonistas estén confundidos. Es decir, como sabe que la gente, en realidad, no opina lo mismo, plantea que suele haber interferencias. En ese caso, el Estado (autocrático o democrático, indistintamente) tiene que decidir lo que le conviene a esos individuos sometidos a interferencias o distorsiones. El siguiente párrafo, que recojo de la obra de Berlin que he citado, debe leerse, por supuesto, atendiendo a toda su carga irónica, puesto que ese “yo” al que se refiere Berlin es, precisamente, el Estado, emanado del contrato social:

“No hay ninguna razón por la que deban ofrecerse opciones y alternativas a los seres humanos, cuando sólo una alternativa es la alternativa buena. Ciertamente deben elegir, porque si no eligen entonces no son espontáneos, no son libres, no son seres humanos; pero *si no eligen la alternativa debida, si eligen la errónea, es porque su verdadero yo no está en acción. No saben lo que es su verdadero yo, mientras que yo, que soy sabio, que soy racional, que soy el gran legislador benévolo, yo lo sé*” (Berlin, 2013: 54-55; subrayados míos).

Esto es: partimos de una premisa falsa, que todos pensamos lo mismo; en segundo lugar, añadimos una falacia convencionalista, es decir, convertimos esa supuesta verdad en lo que “deberían ser” las cosas. Finalmente, para tratar de convertirla en verdad, el Estado, como encargado de imponer la verdad única a los díscolos, emplea métodos pacíficos, como el sometimiento del sistema educativo; el cesaropapismo en materia religiosa; el sometimiento de los sindicatos, convertidos en tentáculos del propio Estado; la fagocitación de los *mass-media*; la financiación selectiva de obras de cine y teatro, filtrando a productores, guionistas y actores no predispuestos a aceptar esa verdad única. Los canceladores y los escrachadores de turno, harán el resto, con los disidentes más conspicuos (demasiado libres y liberales). Y, si algo no encaja, se intervendrá por medio de leyes ilegalizadoras de inconformistas. Eso sí, paradójicamente, los defensores de la libertad serán llamados “ultraderechistas” y “fascistas”, mientras quienes consiguen que la democracia se torne totalitaria serán llamados “demócratas”.

Entonces, Berlin culminará este capítulo de su libro aduciendo que Rousseau “fue uno de los más siniestros y más formidables enemigos de la libertad en toda la historia del pensamiento moderno” (Berlin, 2013: 56). Y esto lo plantea explícitamente, no sin advertir, de modo igualmente crudo, para que no quepan dudas, que... “Hitler y Mussolini son sus herederos” (idem).

En la misma línea y época que Berlin encontramos a Talmon, para quien la escuela totalitaria democrática está basada en la suposición de una verdad política única y exclusiva. Podría ser llamada mesianismo político, en el sentido de que postula esquemas de realidades perfectas, preordenadas y armoniosas y a las que están obligados a llegar. Finalmente, reconoce un solo plano de existencia: el político. Extiende el campo de la política hasta abarcar toda la existencia humana” (Talmon, 1956: 1).

Entonces, Talmon, también muy crítico con la línea Rousseau-Robespierre, añade que el totalitarismo de izquierda, democrático, por supuesto, “cuando recurre a la fuerza, lo hace con el convencimiento de que la fuerza es usada solamente con objeto de apresurar el progreso del hombre hacia la perfección y la armonía social” (Talmon, 1956:7). Siendo así, nos podemos quedar tranquilos, supongo...

La gran osadía, a ojos de Talmon, es creer que se puede alcanzar el Paraíso en la Tierra y que esa es la labor de la política, vía Estado. Tentación compartida por algunas democracias, abonadas al “mesianismo”, además de por ciertas dictaduras (tampoco todas). De hecho, y, de nuevo, puentes: para Talmon, el stalinismo hunde sus raíces en el jacobinismo. Hasta los juicios de Moscú tendrían una base democrática:

“La idea de un pueblo queda, naturalmente, restringida a los que se identifican con la voluntad general, y con el interés general. Los que están fuera no son realmente de la nación. Son extranjeros. Este concepto de la nación (o de pueblo) pronto llegó a ser un argumento político poderoso. Por esto Sieyès alegó que solo el Tercer Estado constituía la nación. Los jacobinos limitaron los términos aún más, a los *sans-culottes*. Para Babeuf solo el proletariado era la nación” (Talmon, 1956: 52-53).

Desde otro ángulo del liberalismo operará, de forme similar, su contemporáneo Friedrich Hayek. Así, en una de sus obras más emblemáticas, *Fundamentos de la libertad* (1959). A ojos del austro-británico, nos equivocamos al poner el acento en la existencia, o no, de una democracia formal. Más allá del modo en el que se elige a nuestros gobernantes, es decisivo atender a lo que hacen cuando detentan el poder conferido. Las urnas no son el problema. Su consideración no ayuda si se convierte en excusa para no plantear la pregunta final y decisiva: ¿Qué se hace con el poder? “¿Quién?” es importante; “¿cómo?” también lo es. Pero “¿qué?” acaba siendo crucial (Hayek, 1978: 140-142). Crucial, pero tantas veces eclipsada por las dos primeras preguntas. Hayek no postula el mismo modelo de sociedad que Marcuse (tampoco lo hacen Berlin y Talmon). Pero, cada cual con sus ideales, a Hayek le preocupa lo mismo que a los otros tres.

Esto es, que el poder político, incluso democrático, se sirva de herramientas legales, no especialmente coactivas, para minimizar y hasta anular la libertad de cada persona y los derechos asociados a su ejercicio. Es importante recordar que lo presume factible. La sociedad deseada por Marcuse es la detestada por Hayek. Pero ambos temen que su

contraparte utilice los resortes del poder para evitar el debate; es más, para evitar el libre pensamiento; en todo caso, para que florezcan alternativas al orden establecido. Hayek llega a afirmar, por ende, que es preferible una dictadura no totalitaria a una democracia totalitaria. Sea como fuere, pone de relieve juegos conceptuales que, según hemos visto, ni son atípicos, ni son ajenos a los autores que vienen trabajando la cuestión del totalitarismo desde todas las ópticas políticas.

La aproximación católica al respecto no es muy diferente. Tempranamente (desde, al menos, el siglo XIII) ligada al gobierno representativo, a través de la defensa del gobierno mixto, que lógicamente incluye la potestad del pueblo para elegir a sus gobernantes (Aquino, I-II, 95, 4). Posteriormente la vocación democrática fue reafirmada por León XIII en *Diuturnum Illud* (1881). Pero este Papa ya dejó claro que el apoyo a la democracia estaba condicionado a que ésta respetara los derechos naturales de las personas. Lo explicita de la siguiente forma: “se designa el gobernante, pero no se confieren los derechos del poder” (DI, 4). De ahí el bien conocido celo católico, a la hora de defender objeciones de conciencia y desobediencias, pese a que la regla general sea la obediencia al poder instituido (Baqués, 2026: 78-80).

Lo que es más interesante, en este momento, es recoger el punto de vista de Jacques Maritain, por ser contemporáneo del resto de autores traídos a colación, además de ser uno de los máximos exponentes de la democracia cristiana de la segunda mitad del siglo XX. Por su parte, llevando a cabo un ejercicio dialéctico bastante similar al de Isaiah Berlin, apunta que, pese a las apariencias, el modelo político auspiciado por Hobbes a través de su *Leviatán*, es demasiado parecido al planteado por Rousseau en su *Contrato Social*: “el Estado de Rousseau no es más que el Leviatán hobbesiano, coronado por la voluntad general, en vez de la corona de aquellos a quienes el vocabulario jacobino llamaba ‘les rois et les tyrans’” (Maritain, 1983: 62).

Ciertamente, si leemos atentamente, las obras de Hobbes y Rousseau nos daremos cuenta de similitudes sorprendentes: en ambos casos, el poder político dispone de todos los bienes y derechos de los individuos voluntariamente integrados en el cuerpo social (Hobbes también es contractualista). En términos prácticos, eso implica que la libertad religiosa o de pensamiento, la propiedad privada, o los derechos de asociación política, quedan en manos de las decisiones tomadas por quien detenta el poder. Es significativo que a ninguno de los dos les agraden los incipientes partidos políticos (no, al menos, en plural) o que ambos prefieran la unión de iglesia y Estado, en un contexto de una única y oficial religión de Estado. Si acaso, la obra de Rousseau es más asfixiante que la de Hobbes al pretender la supeditación del derecho a la vida misma, a los intereses del Estado. Entender esto, así como la cuestión basal, subyacente, relativa a la superación del derecho natural, es factible, cuando no sobra el espacio disponible, a través de una única cita. Esto es: “su vida [la del ciudadano] no es tan solo un don de la naturaleza. sino también un don condicional del Estado” (Rousseau, 1988: 34). Por consiguiente, el Estado dispone, también, de la vida de quienes viven aquende sus fronteras (y su contrato).

La aproximación realizada, últimamente, por Sheldon Wolin, acaso sea la más original. Pero, por el mismo motivo, la más distanciada de los parámetros al uso. No porque nos exija un gran esfuerzo intelectual. Sino porque parece atribuir al totalitarismo

características que, normalmente (Linz, Sartori) se aplicaban a los autoritarismos. Pero incluso eso lo hace con tales requiebros que, en otras ocasiones, vuelve a alejarse del paradigma autoritario al que se acercaba por momentos. La tesis de Wolin, no remite a que la dominación total de la gente por y desde el poder parta solo, ni siquiera principalmente, de los esfuerzos estatales. En concreto, Wolin señala que el nuevo modo de dominación busca crear ciudadanos abúlicos. Esa parte remite, ciertamente, más al autoritarismo que el totalitarismo. Ahora bien, eso se hace desde el sector privado, tanto o más que desde el Estado. En sus propias palabras, se trata de “promover la desafección [*disengagement*] política, en lugar de la movilización de masas”. Por ello, llama a su modelo explicativo, “totalitarismo invertido”. En todo caso, la novedad estriba en que eso se logra, en nuestros días, a principios del siglo XXI, sobre todo, gracias a los “medios privados”, que serían los encargados de “diseminar la propaganda encargada de reforzar la versión oficial de los acontecimientos” (Wolin, 2017: 44).

Es verdad que esto debe hacerse compatible con otros momentos de su libro en los que, tras lamentar que eso que llamamos “democracia” se ha convertido en, si acaso, un “camuflaje” de la “manipulación política”, no deja de apelar a una “prensa libre” como condición necesaria, en las ocasiones en que sí ha habido democracias, a lo largo del siglo XX (Wolin, 2017: 242).

Entonces, el problema no es el sector privado como tal, ni mucho menos los *mass-media* que se hallen en sus manos, que son muchos y muy relevantes, especialmente en su país. Lo que denuncia son los grandes lobbies, explícitamente (Wolin, 2017: 240). Y el efecto buscado y logrado, aunque se asemeja a una desmovilización, también es algo más complejo, en su análisis. En realidad, si bien es cierto que el “totalitarismo invertido”, no quiere “ciudadanos activos”, no lo es que quede anclado en el otro extremo, esto es, que opte por generar autistas políticos. Por el contrario, trata de generar *pooles* de ciudadanos movilizables en períodos concretos. Algo así como “ciudadanos a demanda” [*citizens on call*]” (Wolin, 2017: 240).

7. Conclusión

El debate acerca de la tipología y características de los diversos regímenes, siendo añejo (v gr. el clásico de Montesquieu) ha conocido una explosión teórica en la segunda mitad del siglo XX. La experiencia histórica contribuye a que los teóricos de la política ubiquen ahí su foco.

Se han elaborado categorías más afinadas (autoritarismo vs totalitarismo); y se han establecido puentes entre democracia y totalitarismo. Llama la atención la transversalidad de estas aproximaciones, que cubren el eje izquierda-derecha sin apenas dejar huecos.

En este contexto, la obra de Arendt es especialmente lúcida. Pues, aunque centrada en regímenes totalitarios, o que trataron de serlo, muchos de los hilos que nos deja plantean confluencias notorias con la eventualidad de las democracias totalitarias. Obviamente, ni todos los autoritarismos son totalitarios, ni lo son todas las democracias. Huelga decirlo, pero no está de más recordarlo. Sin embargo, su teoría del populacho encaja bien con las críticas de otros muchos autores, la mayoría contemporáneos suyos, a la volubilidad del *demos*. O, sobre todo, de esa parte mayoritaria del *demos*, a la que le resulta difícil, si es

que puede, levantar su mirada para participar en la construcción de algo, con criterio propio. El hilo conductor enfatiza el objetivo y el resultado: construir el populacho, crear un hombre nuevo (por patético que sea). Arendt es el puente necesario para tejer una aproximación al totalitarismo menos centrada en el tipo de régimen (una vez abandonada, también, la estatolatría) y más en las consecuencias sobre las personas.

Probablemente, la última y enigmática reflexión de la propia Arendt, en su obra de 1958, en la que apunta, siguiendo a Catón, que “nunca nadie está menos solo que cuando está consigo mismo” no sea una reivindicación *in toto*, de la *vita contemplativa*, lo que sería contradictorio con el espíritu de la obra, sino, más bien, la premisa de la *vita activa* en calidad de *zoon-politikon*. Sí, pero ese individuo que se retira a pensar, huyendo de la masa y de las instituciones, que es el individuo que hace posible una democracia digna de tal nombre, es el añorado por Marcuse, Berlin, Hayek o los pensadores católicos. Es - sería, en todo caso- la tabla de salvación que acaso impida que la democracia se deslice por pendientes totalitarias. Arendt enseña el camino. No está sola en ello. Pero no es un camino fácil.

Bibliografía:

Anderson, Perry (1991 [1976]). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI.

Aquino, Santo Tomás de (varias ediciones). *Suma Teológica*. La consultada es (2020). Madrid: BAC.

Arendt, Hannah (2018 [1950]). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah (2013 [1958]). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah (2017 [1948]). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.

Baqués, Josep (2026). *Un mundo en crisis. La doctrina católica en plena tormenta geopolítica*. Barcelona: Bosch.

Berlin, I. (2013 [1952]). *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Brzezinski, Zbigniew y Friedrich, Carl (1965). *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Harvard University Press.

Deutsch, Karl (1966). *The Nerves of Government*. New York: Free Press.

Habermas, Jürgen (1986 [1968]). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.

- Hayek, Friedrich (1978 [1959]). *Fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Horkheimer, Max (2019 [1937]). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. México DF: FCE.
- Leon XIII (1881). *Diuturnum Illud*. Varias ediciones. Consultable en www.vatican.es
- Linz, J. J. (1964). “An Authoritarian Regime: Spain”, in Allardt, Erik y Littunen, Yrjö (eds). *Cleavages, Ideologies and Party Systems. Contribution to Comparative Political Sociology*. Helsinki: Academic Bookstore, pp. 291-341.
- Linz, J. J. (2000). *Totalitarian and Authoritarian Regimes*. Boulder (CO): Lynne Rienner Publishers.
- Lipset, Seymour (1963). *Political Man*. New York: Anchor Books.
- Marcuse, Herbert (2005 [1964]). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, Herbert (2024 [1965]). *La tolerancia represiva*. Medellín: En negativo ediciones.
- Maritain, Jacques (1983 [1951]). *El hombre y el Estado*. Madrid: Encuentro.
- Rousseau, Jean Jacques (1988 [1762]). *El contrato social*. Barcelona: Altaya.
- Sartori, Giovanni (2005 [1976]). *Partidos y sistemas de partidos*. Madrid: Alianza.
- Talmon, Jacob (1956). *Los orígenes de la democracia totalitaria*. México: Aguilar.
- Wolin, Sheldon (2017 [2008]). *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton University Press.