

De la gran liberación al fin de la autoridad

MARCOS CUEVA*

Resumen: A partir de algunos autores clave, el presente estudio se propone debatir la noción de autoridad, que resulta muy distinta de lo que se entiende comúnmente por autoritarismo. Contra lo que suele creerse en algunos contextos culturales, la autoridad no se identifica con el uso de la fuerza; tampoco con el de la persuasión. Sobre la base de tal afirmación, esta investigación (histórica, sociológica y de psicología social) debate los problemas de la autoridad en la segunda posguerra del siglo XX y el papel que desempeñó el psicomorfismo de origen estadounidense en el derrumbe de dicha autoridad.

Abstract: Taking as a point of departure the theories proposed by some key authors, the article puts to debate the notion of authority, which turns out to be very different from what is commonly understood by authoritarianism. Contrary to what is usually believed in some cultural contexts, authority does not stand for the use of force. Neither is it associated with the notion of persuasion. Under that premise, this research—historical, sociological and on social psychology— debates the problems of authority during the second postwar period of the 20th century, as well as the role played by the psycho-morphism of American origin in such authority's collapse.

Palabras clave: posguerra; autoridad; autoritarismo; psicomorfismo.
Key words: postwar; authority; authoritarianism; psychomorphism.

I. INTRODUCCIÓN

EN EL ESTUDIO QUE PROPONEMOS AL LECTOR, hemos partido de una contradicción que nos parece notable. Por lo menos desde la segunda posguerra del siglo XX, buena parte del discurso político, de las movilizaciones contestatarias y hasta de las críticas a la vida cotidiana, se ha orientado contra el autoritarismo. De manera

* Doctor en Economía Internacional por la Universidad Pierre Mendès-France, Grenoble II, Francia. Investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Temas de especialización: historia social; historia de las ideas; relaciones internacionales. Teléfono: 5622-7400, extensión 307. Fax: 5622-7513. Correo electrónico: <cuevaperus@yahoo.com.mx>.

simultánea, distintos autores: desde Alexandre Kojève hasta Hannah Arendt, han hecho notar que en el mundo moderno se ha perdido toda noción de lo que es la autoridad. ¿Cómo puede ocurrir al mismo tiempo que se lancen ataques frecuentes contra el autoritarismo y que no se sepa bien a bien qué es la autoridad? En nuestro análisis demostraremos que detrás de esta contradicción priva una buena dosis de confusión, y que la oposición al autoritarismo suele ser bastante simplista y hasta maniquea, aunque tenga mucho de comprensible. Por lo mismo, y luego de un breve recorrido histórico —a nuestro juicio, necesario— por la segunda posguerra del siglo XX (apartado II), definiremos de la manera más precisa posible (en el apartado III) qué se entiende por *autoridad*, a partir de los debates sobre el tema, los cuales por cierto son relativamente escasos y pueden aparecer como conservadores (en la medida en que la autoridad supone el respeto a la tradición). Digamos de entrada que, para nuestra argumentación, la clarificación conceptual de lo que es la autoridad resulta decisiva.

De distintas maneras, al término de la segunda Guerra Mundial parecían haberse fundado autoridades indiscutibles (personificadas o no) en distintos espacios del planeta: el del capitalismo, el del soviétismo y el del tercermundismo. Con todo, de poco sirve idealizar la segunda posguerra. En ésta incubaron las contradicciones que habrían de estallar entre finales de los años sesenta y principios de los setenta. En el apartado II del presente estudio, adelantaremos algunos señalamientos sobre el modo como aparecieron y luego quedaron minadas las distintas formas de autoridad que aparecieron a raíz de la segunda Guerra Mundial. Señalaremos que las autoridades surgidas en la segunda posguerra se basaron en pactos sociales bien definidos —por lo menos en el mundo occidental: Estados Unidos y parte de Europa Occidental— y dispuestos a dirimir los conflictos por la vía pacífica. Los discursos anti-autoritarios (algunos surgidos de la crítica a lo ocurrido en la Alemania nacional-socialista durante los años treinta) y los movimientos contestatarios opusieron a los anhelos de igualdad y fraternidad los de la libertad y el individualismo. Como veremos, no es la única razón por la cual se desmoronaron las autoridades nacidas de la segunda Guerra Mundial, que al anhelo libertario respondieron en ocasiones (sobre todo en el soviétismo y el tercermundismo) con represión. Ésta y el autoritarismo no debieran darse por equivalentes. Las razones de tal confusión se explicarán en el presente texto a partir de una mirada crítica sobre

algunos estudios de la primera Escuela de Francfort (Horkheimer y Adorno).

A partir de 1945, el mundo occidental (Estados Unidos, Europa Occidental y buena parte del Tercer Mundo) comenzó a *americanizarse*. No podía ser de otro modo, en la medida en que Estados Unidos no sólo se convirtió en la economía internacionalmente dominante, sino que también empezó a exportar sus *valores* por doquier. Lo que nos interesa demostrar es que, desde Estados Unidos, una visión psicomórfica de la sociedad y lo que algunos han llamado (con expresión un tanto equívoca) la *cultura del narcisismo*, suplantaron —o malentendieron— la noción de *autoridad* hasta perder de vista su significado. En esta perspectiva, los debates de la segunda posguerra deben contextualizarse de manera adecuada. Es probable que a partir del estudio sobre lo ocurrido con el nacional-socialismo alemán se haya llegado a un equívoco en el cual se confundieron la idolatría de masas y el carisma con la auténtica autoridad. En un tercer apartado, nos apoyaremos en parte en dos autores estadounidenses: Richard Sennett y Christopher Lasch, para analizar cómo pudo haber sido suplantada (es a nuestro juicio la palabra más adecuada) la noción de *autoridad*. En el fondo, la auténtica autoridad ha sido objeto de no pocos intentos por destruirla; poco importa si de modo voluntario o no, como si se tratara de un espejo incómodo para el anhelo libertario y el reclamo de derechos individuales. Este anhelo ambivalente fue el que buscó desde finales de los años sesenta lo que hemos llamado la *gran liberación* (por razones comprensibles), pero que desembocó también en el nihilismo. Desde hace ya algún tiempo, la destrucción de la autoridad ha ocasionado que las masas tengan la sensación de una libertad casi absoluta y se encuentren al mismo tiempo desconcertadas por la caída en el descreimiento.

A partir de lo anterior, buscaremos señalar que en la crítica al autoritarismo sobre la base de estudios empíricos y psicosociales, se conjugaron distintas influencias que probablemente erraron el blanco del ataque, al confundir la auténtica autoridad con el uso de la fuerza, algo contra lo que Hannah Arendt alertó desde temprano. En efecto —y como propondremos en el presente estudio—, la *autoridad* no es sinónimo de *dominación*, y hay ámbitos de la vida en los cuales las relaciones sociales no debieran leerse como relaciones de poder, pues se corre el riesgo de caer al mismo tiempo en el forcejeo y el descreimiento. Acaso la confusión provenga de la creencia de que toda relación humana encierra una forma de dominación. No es seguro que en ello se encuentren raíces

marxistas, pese a las influencias que éstas ejercieron sobre los trabajos de Adorno y Horkheimer. La dominación y la explotación son fenómenos diferentes, que no pueden darse por equivalentes.

Desde el punto de vista metodológico, nos ha parecido que varios pasos son de primordial importancia para abordar el tema que nos interesa. En primer lugar, resulta imposible hacerlo sin una perspectiva histórica precisa; en segundo lugar, la definición de la autoridad desde un punto de vista interdisciplinario nos pareció decisiva, como ya lo hemos afirmado más arriba; en tercer lugar, hemos buscado dentro de ciertos límites una *fenomenología* de los comportamientos que han minado el sentido de la autoridad; y en cuarto lugar, el uso de fuentes contrastadas ha permitido a nuestro juicio que el estudio no se limite a esa *fenomenología* y no caiga en el eclecticismo o la generalización abusiva. A grandes rasgos, el estudio que ofrecemos al lector es a la vez histórico, sociológico y de psicología social. En esta misma medida —y por las limitaciones del espacio—, hemos hecho a un lado los aspectos filosóficos del debate teórico sobre la autoridad, que se encuentran por igual en Kojève, Arendt, Adorno y Horkheimer; aunque no en Sennett ni en Lasch. Para concluir, y si se toma en cuenta —siguiendo a Durkheim, autor del que nos hemos ocupado en otra parte— que la autoridad supone una obediencia consentida, habremos de señalar que ésta y aquélla no pueden reconstituirse sin el respeto que ha reclamado Sennett para sociedades cada vez más desiguales; a diferencia de las que hubo en la segunda posguerra. Digamos finalmente que —desde el punto de vista del lenguaje político y si se toma en cuenta la definición precisa de lo que es la autoridad— la oposición entre *democracia* y *autoritarismo* puede resultar también maniquea.

II. ¿CÓMO LEER LA SEGUNDA POSGUERRA?

En la segunda posguerra del siglo XX, el mundo parecía regirse por fuertes ideales colectivos. En el espacio occidental, a raíz de la Gran Depresión de los años treinta, se impuso el pacto social del Estado de Bienestar (de fuerte influencia keynesiana) entre trabajadores y empresarios. En los países del Tercer Mundo, la descolonización desembocó en el anhelo de desarrollo y tuvo una fuerte impronta

nacionalista. En los países socialistas —ya se tratara de la Unión Soviética o de China—, *totalitarios* para algunos, el colectivismo parecía empujado hasta sus extremos. La Gran Depresión y las guerras mundiales, catastróficas, se convirtieron en acontecimientos fundadores que debían transmitirse a las generaciones venideras para que aquéllos nunca más volvieran a ocurrir. Las generaciones de la “era de las catástrofes” (Hobsbawm, 1996: 29-202) parecían haber fundado una autoridad y haberlo hecho en buena medida con la consolidación del Estado, que casi siempre se hallaba lejos de ser arbitrario.

Las autoridades que surgieron en distintas latitudes no siempre lo hicieron por tener un apoyo masivo. Hasta cierto punto, en la Unión Soviética, la victoria sobre el nazismo en 1945 fue la que creó una aureola que de otro modo quizá no habría podido consolidarse, pues los bolcheviques forzaron la Revolución de 1917 pese a ser minoría. Posteriormente, una pequeña camarilla fue la que —recurriendo incluso al terror— quiso regir los destinos del país de los *soviets*. En China, el maoísmo no se convirtió progresivamente en una autoridad (hasta donde pudo serlo) sino hasta el triunfo revolucionario de 1949. En muchos países del Tercer Mundo, como en cierta medida en la Unión Soviética, la autoridad en los movimientos de descolonización y en algunos populismos latinoamericanos pronto cobró el aspecto de un ambiguo paternalismo. En Estados Unidos, la autoridad de Franklin D. Roosevelt se eclipsó con su muerte, y en algunos países de Europa Occidental (como Francia e Italia) la resistencia a la ocupación alemana y al mussolinismo había sido sostenida por una minoría de partisanos —con frecuencia comunistas—, pese al éxito del gaullismo francés, el cual también fundó una autoridad.

En dicha perspectiva, no puede afirmarse que al final de la segunda Guerra Mundial la autoridad y el poder —que siempre pertenece al colectivo— hayan sido equivalentes. Lo que creó autoridades a principios de la segunda posguerra fue el hecho de que unos cuantos —con frecuencia en franca minoría, salvo en el sovietismo— pusieron el ejemplo para vencer al nacional-socialismo y al colonialismo. Las autoridades surgidas al calor de la crisis económica y de la guerra duraron relativamente poco. Hay aquí una contradicción: es arriesgado afirmar que las autoridades surgidas a principios de la segunda posguerra hayan sido el producto de la idolatría de masas. Por el contrario, habían luchado contra la misma en la forma que tomó en Alemania, Italia y Japón. Como veremos enseguida, la posibilidad de que se depositara de manera

duradera la autoridad en el Estado fue más bien remota, y bien cabe cuidarse de la Estadolatría.

En los años treinta y durante la segunda Guerra Mundial, el nacional-socialismo alemán —como en menor medida el fascismo italiano— había mostrado hasta dónde podían llegar los fenómenos de masas, la idolatría de los líderes carismáticos y la Estadolatría a la que acabamos de referirnos. A la larga, el siglo XX fue el del progresivo advenimiento de las masas, que parecían conservar el *poder* (llamado *totalitario*) en las sociedades soviética y china. Los populismos y los nacionalismos del Tercer Mundo también terminaron por ser fenómenos de masas. En el mundo occidental, la situación fue un tanto distinta. Estados Unidos también se convirtió en una sociedad masificada en mayor grado que las sociedades de Europa Occidental; aunque estos países centrales se diferenciaron del resto por su apego a la democracia, al capitalismo y al respeto a los derechos individuales. Así, las autoridades surgidas al terminar la segunda conflagración mundial vencieron los peligros del fanatismo de masas en Alemania e Italia (o incluso en Japón). Sin embargo, dichas autoridades pronto se verían rebasadas por el advenimiento de esas mismas masas en sus propias sociedades. Si nos ha parecido importante destacar lo anterior, es porque —como habremos de ver más adelante— la masificación de la sociedad ha dejado muy poco espacio para que perdure una auténtica autoridad, en la medida en que privilegia el carisma y la idolatría. Con el paso del tiempo, las sociedades soviética y china dejaron de ser predominantemente campesinas para entrar en la masificación. Algo no muy distinto ocurrió con muchos países del Tercer Mundo y, por su parte, Europa Occidental se fue *americanizando* de distintas maneras.

En las sociedades de tipo soviético o en las del Tercer Mundo, el anhelo igualitario en la segunda posguerra era extremadamente fuerte, como el de cierta *fraternidad*. Luego de la Gran Depresión y de la guerra, el pacto social del Estado de Bienestar en los países centrales —sobre todo en algunos europeos— también reclamaba su dosis de igualdad y de fraternización (sobre todo sindicales y partidarias) entre los trabajadores industriales. Estados Unidos —a la cabeza de Occidente— era el que hacía menos hincapié en la igualdad, aunque la clase media desempeñara su papel en la búsqueda de cierta *nivelación*. La potencia era antes que nada el faro de la libertad. En el mundo occidental —a diferencia de las sociedades soviéticas y del Tercer Mundo—, el despliegue de las libertades individuales en un marco

democrático era considerado esencial; aunque ello se llevara a cabo en el marco de normas sociales que respetaban las colectividades y los pactos sociales establecidos.

El cuadro descrito duró apenas poco más de dos décadas, de *esplendor* en muchos sentidos. Estados Unidos defendía con ahínco el *mundo libre*; los soviéticos prometían el pronto advenimiento del comunismo; China habría de emprender grandes proyectos sociales; y el Tercer Mundo daba pasos importantes para salir del atraso. Cada espacio colectivo tenía sus acontecimientos y sus *padres* fundadores, y cada una de estas sociedades prometía —de uno u otro modo— la llegada de la abundancia material y la distribución equitativa de sus frutos.

No obstante ya se percibían algunos nubarrones. La presunta autoridad de Stalin en la Unión Soviética fue denunciada tan pronto como en 1956, cuando quedó claro que la autoridad no podía confundirse con el culto a la personalidad. En Europa Oriental, la autoridad del soviétismo (ganada con la guerra) comenzó a quedar en entredicho al brotar los disturbios germano-orientales de 1953; sobre todo al aplicarse la represión contra la revuelta húngara de 1956 y al presentarse los sucesos polacos en el mismo año. En China (luego de la ruptura sino-soviética de 1960), la autoridad de Mao Zedong empezó a quedar en entredicho al percibirse los resultados catastróficos del Gran Salto Adelante y de la Revolución Cultural. En Francia e Italia, los antiguos resistentes comunistas salieron de los gobiernos respectivos, y el gaullismo sólo conservó su aureola al conceder la independencia a Argelia. En Estados Unidos, a la muerte de Franklin D. Roosevelt siguieron líderes dispuestos a llevar la guerra a sus extremos (como en la península coreana o la intervención en Guatemala), hasta llegar a involucrarse en Vietnam. En el Tercer Mundo, muchos paternalismos no dudaron en reprimir cualquier atisbo de oposición, y los hubo que terminaron envueltos en intrigas palaciegas. El poder comenzó a desmoronarse y a dejar sin asidero a las autoridades previamente establecidas. El ideal colectivo ya daba muestras de encontrarse corroído, en un plazo sorprendentemente breve.

Hasta aquí, conviene insistir en que la segunda posguerra del siglo pasado no puede idealizarse. En un periodo muy breve, tanto las autoridades surgidas al calor de la guerra como los combates por la descolonización (salvo en casos como el de Mahatma Gandhi) resultaron cuestionados, y la colectividad que los había amparado cambió de aspecto. En esta perspectiva siempre cabe preguntarse si la era de las

catástrofes no fue un complejo periodo de transición hacia sociedades de masas donde la autoridad terminaría por perder sus atributos (como ocurrió antes en los países del Eje). En la medida en que a partir de 1945 Estados Unidos surgió como el polo dominante de buena parte del mundo, se abrió la posibilidad de que los ideales de la igualdad y la fraternidad se eclipsaran para beneficio del anhelo libertario (lo que hemos llamado aquí la *gran liberación*) e *igualitario* en el sentido más *anarquista* de la palabra (destinado a desconocer cualquier jerarquía).

A finales de los años sesenta (desde París hasta Praga, pasando por México y Tokio), los acontecimientos y padres *fundadores* —acusados de represión y burocratismo, pero sobre todo de *autoritarismo*— comenzaron a ser cuestionados, en especial por los jóvenes. De Gaulle tuvo que marcharse; la dirigencia soviética se volvió esclerótica; Mao causó estragos en China; Richard Nixon en poco se parecía a un John F. Kennedy; y Estados Unidos tuvo que hacer frente a las dificultades de Vietnam. De muchos líderes del Tercer Mundo comenzaba a tenerse una idea menos idealizada: de Patricio Lumumba a Ernesto *ché* Guevara, muchos habían muerto, y el tercermundismo se *institucionalizaba*, por lo que también se le atribuían rasgos *autoritarios*. La crisis se agudizó, y tuvieron que pasar algunos años hasta que el sentimiento de la *gran liberación* terminara de afianzarse con la caída del muro de Berlín (1989) y la desaparición de la Unión Soviética (1991). Ganó la euforia, sobre todo en Occidente: por fin llegaba la *gran liberación* de los *totalitarismos* que no se había completado después de la segunda Guerra Mundial. Incluso en China —con la revuelta estudiantil de Tiananmen (1989)— floreció durante un tiempo la lucha contra el *autoritarismo*. Mientras tanto, muchas sociedades del Tercer Mundo (entre ellas, algunas latinoamericanas y caribeñas) abrazaron los ideales democráticos y del *libre mercado*, rompiendo de paso con las dictaduras y los regímenes *burocrático-autoritarios* del pasado. El mundo del futuro ya no sería el de un pasado oprobioso y sobre todo opresivo. Ésa fue la culminación de la *gran liberación*: los *autoritarismos* y todas las formas de *represión* debían —y debieran— tocar a su fin. Estados Unidos podría finalmente hacer triunfar la libertad por doquier. Los colectivismos de antaño se habían desmoronado, y debía llegar por lo demás la hora del Estado mínimo.

Las normas de vida en colectividad que habían regido durante la segunda posguerra del siglo XX —y que de algún modo *contenían* las patologías sociales mediante formas de regulación específicas— se vinieron abajo con la crisis, como ocurrió con los pactos sociales del

Estado de Bienestar. El libre mercado debe basarse en la competencia entre *individuos libres*; y la democracia, en el voto —también— de *individuos libres*. En realidad se acabó con toda creencia colectiva heredada del pasado, con lo que hasta cierto punto se desmoronó el poder del colectivo. Emmanuel Todd ha escrito al respecto:

Debemos añadir, para comprender la crisis, la hipótesis de una disolución de las creencias colectivas, en todas sus manifestaciones: decadencia de las ideologías, de las religiones, de la conciencia de clase, del Estado, del sentimiento nacional. Todas las creencias que asegurarían la definición y la cohesión de grupos capaces de actuar colectivamente parecen en vías de extinción, dentro de un universo social y mental que sólo dejaría subsistir al individuo [...]. Hemos vivido el lógico resultado del absurdo ultraliberal que, queriendo “liberar al individuo” de todo yugo colectivo, no ha conseguido sino transformarlo en un enano asustado y pasmado, que busca la seguridad en la edificación del dinero y su acumulación (Todd, 1999: 28).

Así como se acabaron los *totalitarismos*, en el mundo occidental el pacto social del Estado de Bienestar comenzó a resquebrajarse desde los años ochenta. En un mundo con fuertes desigualdades, la igualdad social y la fraternidad se volvieron *impracticables*, o simplemente ilusorias. Por otra parte, no está de más señalar que —salvo en lo que puede seguir prometiendo de abundancia material— la *globalización* (la cual busca levantar toda traba a la *libertad* de movimiento de las mercancías) poco puede prometer de igualdad, como la democracia poco ha aportado de fraternidad. Las que triunfaron no fueron la igualdad y la fraternidad: la *libertad* —tan afianzada en el discurso anglosajón— fue la que asumió el liderazgo.

En esta perspectiva de las libertades individuales, quizá no sea demasiado casual que las antiguas creencias colectivas se hayan desmoronado debido a un marcado desequilibrio entre derechos y obligaciones en los marcos democráticos. A la par que se exigieron las libertades, se reclamaron los derechos individuales (con la fuerte impregnación de los Derechos Humanos, sobre todo a partir de los años setenta). La *gran liberación* puede haber confirmado otras creencias colectivas, aunque sea aquí donde surja un gran interrogante: si falta la autoridad, ¿pueden estas mismas creencias *volverse* contra el sentido mismo de *colectividad*, en una especie de autofagia? ¿Han llegado las masas a creer que se puede vivir en libertad sin autoridad? Por lo pronto, de este breve recorrido histórico

puede concluirse que las autoridades surgidas a principios de la segunda posguerra pronto se vieron rebasadas por los movimientos de masas. No puede negarse que —hasta cierto punto— la democratización de algunos espacios *autoritarios* creó nuevas redes de Derecho y de solidaridad ciudadana.

Con todo, se impuso la reivindicación de los derechos individuales y grupales, y —a diferencia de principios de la segunda posguerra— se opacó el sentido de las obligaciones. Los derechos suponen la eventualidad de la desobediencia, mientras que las obligaciones entrañan cierto grado de obediencia. Con la *gran liberación*, las masas dejaron simplemente de *sentirse obligadas*, sobre todo desde el momento en que llegaron a considerar *autoritarios* a muchos regímenes. Ellos perdieron autoridad en la medida en que recurrieron a medidas de fuerza; al mismo tiempo, las masas renunciaron a dejarse guiar por lo que una visión psicomórfica posterior ha llamado *personalidades autoritarias*. Como veremos enseguida, en este camino acabó de perderse el sentido de la autoridad, el cual supone a la vez la renuncia al uso de la fuerza y la existencia de una obediencia consentida. Para concluir, bien cabe hacer hincapié en el hecho de que la *gran liberación* puede haber tenido aspectos positivos al defender derechos individuales y colectivos que antes no había; al mismo tiempo —y en función de lo que habremos de argumentar en el siguiente apartado—, la pérdida del sentido de la obligación (de la “moral del deber”, Durkheim, 2002: 88 y 90) —que no debe confundirse con la obediencia ciega— puede haber contribuido a que se haya perdido de vista qué es la autoridad.

III. LA NOCIÓN DE *AUTORIDAD*

De entrada hemos de afirmar en este apartado que no podemos coincidir con Maurice Marsal cuando afirma que “[...] la autoridad se encuentra ya en el reino animal” (Marsal, 1971: 7). El mismo autor —a pesar de poner en guardia contra el antropomorfismo y la proyección simplista de los hechos humanos sobre el comportamiento de los animales (Marsal, 1971: 7)— tiende a reducir el problema al mando y la obediencia, y a concluir que “[...] el medio esencial de la autoridad, y el más unánimemente reconocido, es la fuerza” (Marsal, 1971: 89). El autor llega a esta

conclusión pese a reconocer en su propio texto que el problema de la autoridad se sitúa en el ámbito relacional y de la conciencia (por ejemplo, colectiva; Marsal, 1971: 18) que no tienen los animales. Se trata de una representación bastante primaria de la autoridad, la cual va a contrapelo de las que han proporcionado otros autores, con mayor precisión conceptual. El problema de *obedecer y mandar* dice en realidad muy poco y puede dar entrada para lo que puede ser por igual una relación de dominación. Priva una gran ambigüedad cuando —para diferenciarla de la impersonal— Marsal habla de la autoridad personificada de un *jefe* que encarna y simboliza las aspiraciones colectivas (Marsal, 1971: 20), lo cual puede confundirse con el carisma. “Hacerse obedecer” (1971: 21) —como lo señala el autor— no es el meollo definitorio de la autoridad, sobre todo si no se trata de una obediencia consentida como la propuesta por Durkheim (2002: 89). En el reconocimiento a la autoridad —que entraña en cierta manera una tutela—, no caben las reservas y las restricciones ante el *poder acordado* (Marsal, 1971: 37).

Como indicaremos enseguida, el de la autoridad no es en realidad un problema de poder, y menos si éste se confunde con la dominación. En lo que sí cabe otorgar cierta razón a Marsal es cuando afirma: “[...] normalmente la autoridad nos resulta un objeto no de conocimiento, sino de apreciación; y con frecuencia, de reprobación” (Marsal, 1971: 116). Sin embargo, cabe agregar que la reprobación destruye la autoridad. A lo largo de su texto, Marsal se acerca a uno de los aspectos del problema al corroborar que, en la sociedad moderna, el criterio de *justicia* y la autoridad real han desaparecido juntos. Si bien el autor no abunda en el tema, lo cierto es que el anhelo de justicia se opone en buena medida a la dominación y al uso de la fuerza. Hannah Arendt también comprobó —aunque sin vincular el problema con el de la justicia— que en la sociedad moderna ha desaparecido la experiencia de la *autoridad*, al grado de que la palabra se ha oscurecido en la controversia y la discusión (Arendt, 1969: 107). No es que haya desaparecido la *autoridad en general* (algo muy vago), sino una forma muy concreta que privó durante mucho tiempo en el mundo occidental (Arendt, 1969: 108), y que para la autora se remonta a los romanos. Se trata de un aspecto del cual Marsal no se ocupa.

En el siglo XX —además de Hannah Arendt—, Alexandre Kojève fue uno de los pocos autores en detenerse en el problema de la autoridad, aunque aquí descartaremos la influencia hegeliana y el carácter fenomenológico del estudio del mismo Kojève, en particular sobre la

autoridad del Amo y del Padre. El planteamiento de Kojève sobre estas dos autoridades deja entrada —como ocurre con Marsal— para la confusión con el mando, que entraña eventualmente el uso de la fuerza para obtener la obediencia. De las cuatro teorías de la autoridad que enumera el autor (la teológica, teocrática o escolástica; la teoría de Platón; la teoría de Aristóteles y la teoría de Hegel), la segunda y la tercera merecen ser tomadas en cuenta para nuestra argumentación (ya hemos indicado brevemente por qué hemos descartado la teoría hegeliana del Amo), aunque Hannah Arendt haya sostenido que —a diferencia de los romanos— los griegos no lograron resolver el problema de la autoridad más allá de la filosofía (1969: 110).

En la teoría de Platón, la autoridad emana de la justicia y de la equidad (Kojève, 2006: 31). El haber hecho justicia contra los intentos de dominación del nazismo y el fascismo (y luego del colonialismo), contribuyó al surgimiento de distintas autoridades a principios de la segunda posguerra del siglo XX. En Estados Unidos, con Franklin D. Roosevelt, la autoridad nació de la aspiración a la equidad de las masas norteamericanas a raíz de la Gran Depresión; en la Unión Soviética se conjugaron la derrota del nazismo y el igualitarismo; y en China, la aspiración a la equidad, pero también la derrota del colonialismo japonés. Hasta aquí, es posible dejar sentado que el ser humano puede llegar a identificar la autoridad con la capacidad de ella para hacer valer la justicia contra la dominación, cualquiera sea la forma que ésta tome. No se trata empero de cualquier justicia, sino de la del Juez, que debe caracterizarse no exactamente por su afán *justiciero* (en el sentido de *vengativo*), sino por proceder como lo que Kojève llama el *hombre justo, honesto*, y que sabe hacer buen uso de la *potencia* de la imparcialidad, la objetividad y el desinterés (Kojève, 2006: 49). Si todos ellos son motivos de apreciación —para decirlo con palabras de Marsal—, se está lejos de la dominación.

En la teoría de Aristóteles, la autoridad se justifica por la sabiduría y el saber: la posibilidad de *prever* (Kojève, 2006: 32). Aquí únicamente cabe anotar que las autoridades surgidas a principios de la segunda posguerra pudieron ser reconocidas en algunos casos como tales por su sabiduría: fue el caso de Mahatma Gandhi y de otros líderes que llegaron al gobierno sin golpes de fuerza. En cambio —y en la medida en que se confundió el respeto a la autoridad con el culto a la personalidad—, un personaje como Stalin en la Unión Soviética no tardó demasiado en ser puesto en tela de juicio, como sucedería más tarde con Mao Zedong en China. Luego de examinar las cuatro teorías de la autoridad, Kojève

llega a una conclusión que empalma con la definición que formulará más tarde Hannah Arendt. La autoridad no puede verse como una manifestación de fuerza; por el contrario, reducir la autoridad a la fuerza (dos cosas por completo opuestas) significa negar o ignorar la existencia de la primera (Kojève, 2006: 32). A diferencia de Gandhi, por ejemplo, el soviétismo y el tercermundismo armado adquirieron una aureola de autoridad por el hecho de haber hecho justicia contra las dominaciones ya señaladas. Sin embargo, y de manera contradictoria, el hecho mismo de habituarse al uso de la fuerza terminó con frecuencia por minar la autoridad adquirida mediante el anhelo de justicia. Dicho esto, puede señalarse que muchas de las críticas contra el *autoritarismo* han confundido la autoridad con la fuerza.

Como para Durkheim, para Kojève la autoridad supone una especie de obediencia consentida. Dicho autor lo explica a su modo, y el acto autoritario (que no tiene aquí una connotación peyorativa) “[...] se distingue de todos los demás por el hecho de que no encuentra oposición por parte de quien, o de quienes, es el destinatario” (Kojève, 2006: 36). Supone la posibilidad de la oposición, pero también la renuncia a la misma de manera consciente y voluntaria (Kojève, 2006: 36), por lo que no se trata de una imposición. La necesidad de la justicia contra la dominación y del respeto al saber y la sabiduría contribuyen entonces a que se crea de manera consciente y voluntaria en la autoridad. Kojève se acerca por este camino a Durkheim, para quien la obediencia consentida supone una *moral del deber* y un mandato que no puede ser injusto.

En tal perspectiva, cabe considerar algunos aportes de Carl Joachim Friedrich a la noción de *autoridad*, dado que el consentimiento no equivale a la sumisión. Frente a quienes han querido oponer la autoridad a la razón (lo que encierra sus peligros), Friedrich (si dejamos de lado sus consideraciones ambiguas sobre el *totalitarismo*) —en buena medida siguiendo a Aristóteles— da como ejemplos de autoridad al maestro, al sabio, al médico o al abogado (Friedrich, 1969: 52). No necesitan demostrar terminantemente sus opiniones, y no se trata exactamente de que posean un “razonamiento superior” (Friedrich, 1969: 53). Aquí, Friedrich coincide con Arendt: la autoridad no está destinada a “alegar razones” (Arendt, 1969: 108). Para lograr la obediencia —incluso la comprensión al modo en que los padres deben esperarla de sus hijos—, la autoridad debe poseer una capacidad de comunicación que el autor llama “potencialidad de elaboración razonada” (Friedrich,

1969: 55). No se trata de que la autoridad detente *La Razón* o *La Verdad*, sino de que pueda lograr una elaboración razonada (distinta de la persuasión) que respete al mismo tiempo, en quien está llamado a obedecer: 1) la idea de elegir entre distintas opciones, y 2) la idea de que esa elección no debe hacerse de manera arbitraria (al azar, irreflexivamente), sino de acuerdo con las exigencias de la situación (Friedrich, 1969: 60). El consentimiento —como ya se ha indicado— está lejos de ser un sometimiento; por el contrario, tiene que ver con la libertad de opción (la libertad interior) y —a partir de ésta— con el depósito de confianza (que tiene que ser mutuo). Hasta cierto punto, tal visión de Friedrich no se encuentra alejada de la “capacidad de prever”.

Contra las definiciones que hasta cierto punto Weber preparara (como lo veremos un poco más adelante con Sennett) y que se impondrían descartando el componente moral, Kojève sostiene que la acción autoritaria es legal y legítima por definición, sobre todo en la medida en que la reacción (oposición) contra el agente (de la autoridad) no se *actualiza*. Si hemos hecho referencia a Weber, es porque —siempre para seguir a Hannah Arendt— la trascendencia de la autoridad no se reduce a lo político, donde “[...] las cosas no sólo adquieren una expresión radical, sino que aparecen dotadas de una realidad exclusiva y peculiar de la esfera política” (Arendt, 1969: 140). Así, no tiene sentido hablar de *autoridad ilegítima* o de *autoridad legal*, ya que se trata de una contradicción (Kojève, 2006: 38). Negar la legitimidad de la autoridad significa simplemente no reconocerla, o incluso destruirla (Kojève, 2006: 39). Llevando las cosas un poco más lejos, sería un absurdo decir que la sabiduría, la justicia, la imparcialidad o el desinterés son *ilegítimos*. Desde el momento en que se habla de una autoridad legítima o ilegítima, en realidad se está descalificando desde un ángulo aparentemente político un agente que —para volver a Durkheim— tiene (quírase o no) un ascendente moral. Para Kojève, una autoridad no se elige: se reconoce (Kojève, 2006: 59).

Como veremos más adelante, a partir de cierto momento histórico las cosas habrán de llegar al punto en que se malentienda la superioridad del mérito y se la confunda con un supuesto *autoritarismo* de connotaciones peyorativas. Esta superioridad del mérito establece una jerarquía que no se puede desconocer: el orden igualitario, al oponerse al jerárquico, destruye la autoridad (Arendt, 1969: 108). El de la autoridad no es un problema exclusivamente político y ajeno a la moral, si por ésta se entiende lo más cercano a una ética. En la destrucción de la

autoridad pueden participar por igual el agente (si utiliza la fuerza) y el destinatario (si utiliza la provocación, aunque sea para restablecer supuestamente la equidad, con tal de oponerse a la jerarquía). Para la argumentación posterior, bien cabe concluir hasta aquí que el de la autoridad es un problema ajeno al de la manipulación. Cuando Kojève —como a su modo Marsal— habla de la autoridad del Jefe, se corre el riesgo de introducir una confusión suplementaria. A Hitler o a Mussolini no puede considerárseles autoridades, aunque por su carisma hayan tenido capacidad para ejercer la manipulación.

Hannah Arendt deploraba que se equipararan nociones distintas (entre ellas, las de *poder*, *violencia* y *autoridad*) para describir las formas de dominación de unos sujetos sobre otros (Arendt, 1969: 108). En el camino, se olvidó la definición de *autoridad* que ofreciera Mommsen (basándose en la experiencia romana): la autoridad es “[...] más que un consejo y menos que una orden, opinión de la que no se puede hacer caso omiso sin daño” (Tenzer, 1992: 167). Arendt insiste en que donde se ha utilizado la fuerza, ha fracasado la autoridad (Arendt, 1969: 108). Desde tal punto de vista, en realidad no puede confundirse la autoridad con el poder —que pertenece al grupo y no se desintegra mientras éste no lo haga—, ni con la violencia o la *represión*. Una autoridad que ejerciera la *represión* dejaría de ser tal. Al mismo tiempo, la autoridad es incompatible con la persuasión, que presupone igualdad y se desarrolla según un proceso de argumentación (Arendt, 1969: 108). Como ya lo hemos señalado, es posible distinguir la persuasión (hasta cierto punto, una manera de coerción) de la elaboración razonada de Friedrich. En otro lugar nos hemos ocupado de otros dos textos donde Arendt retoma el problema de la autoridad, y en este espacio limitado no hay lugar para volver sobre ello. Lo cierto es que, para la autora, la autoridad creada por los romanos solía ser la de los *mayores* (*auctoritas maiorum*), modelos autorizados de conducta; no tanto por su sabiduría y experiencia acumuladas, cuanto por la cercanía del anciano con los antepasados y el pasado (Arendt, 1969: 130), por lo demás en el marco de la trinidad tradición-autoridad-religión. La autoridad romana se basaba en el respeto a la *fundación* realizada por los antepasados.

Quizá no esté de más señalar aquí que a finales de los años sesenta del siglo XX los jóvenes contestatarios —en la medida en que se les dio una importancia cada vez mayor como *actores sociales*— no tuvieron mayor empacho en romper el enlace de generaciones (el *testimonio de los antepasados*) obligando a menudo mediante la provocación —que aquí

significa el trato igualitario en nombre de la libertad absoluta, y el desconocimiento de la jerarquía— a que los mayores renunciaran a la autoridad. Para aclarar con precisión conceptual lo ocurrido en la segunda posguerra del siglo XX, cabe argumentar que la autoridad de los *mayores* se vino abajo porque a la vez utilizaron la represión y porque los jóvenes recurrieron a la provocación, siempre en nombre de una *libertad* que —en algunos casos como el de Estados Unidos y algunos países de Europa Occidental— fue adquirida sobre la base de una abundancia material inexistente en la era de las catástrofes.

Richard Sennett (otro de los pocos autores que ha abordado el problema tratado hasta aquí) ha escrito que sin vínculos de lealtad, autoridad y fraternidad, ninguna sociedad como un todo y ninguna de sus instituciones podrían funcionar durante mucho tiempo (Sennett, 1980: 3). Desafortunadamente, en la definición de Sennett la autoridad puede infundir miedo, en la medida en que —para algunos— se convierte en una amenaza para las libertades, en la familia y en la sociedad (Sennett, 1980: 15). Si nos atenemos a lo señalado en los párrafos anteriores, no se trata aquí de autoridad, sino de una simple superioridad jerárquica, la cual acaso no tenga que ver con el mérito. Con todo, los anhelos de orientación, seguridad y estabilidad —que se relacionan con la autoridad—, no desaparecen tan fácilmente (Sennett, 1980: 16). El autor hace notar la frecuencia con la que se dan por intercambiables las nociones de *autoridad* y *poder* (Sennett, 1980: 18).

Para Weber —sobre quien no podemos extendernos aquí por razones de espacio, y quien distingue entre distintas formas de autoridad—, la autoridad se relaciona con la legitimidad: nadie obedecerá a quienes considera ilegítimos (Sennett, 1980: 22). Siempre para Weber, la primera forma de autoridad está basada en “una creencia establecida en las tradiciones inmemoriales”, algo que se acerca a la noción romana; la segunda forma es legal-racional, basada en la creencia en la legalidad de las reglas y en el derecho a mandar para quienes ocupan puestos en virtud de esas reglas; finalmente, una tercera forma de autoridad es la carismática, que supone la devoción de un grupo de seguidores hacia la sacralidad o la fuerza heroica del ejemplo en un individuo y el orden revelado o creado por él (Sennett, 1980: 21). La idea del *carisma* también ha pasado al lenguaje común y corriente, aunque no siempre se dé la equivalencia con la autoridad; por el contrario, a menudo se confunde *carisma* con *popularidad*, en una perspectiva no exenta de idolatría, y

que sería frecuente en los fenómenos de masas, donde el ser humano prefiere ser admirado a ser estimado (Lasch, 1999: 85).

Para Sennett, el dilema de la autoridad en nuestro tiempo consiste en que solemos sentir atracción por figuras fuertes, aunque no creamos que sean legítimas (Sennett, 1980: 26). A partir de esto, resulta obvio que la autoridad ya se ha destruido y se ha confundido con la fuerza de atracción. Ciertamente, los *antiautoritarios* no dejaron nunca de tener como referencia el poder: cuanto más fuerte, mejor. Tal obnubilación no deja de recordar —hasta cierto punto— la de muchos en la Alemania de los años treinta del siglo pasado, para quienes la búsqueda del *poder* a toda costa se acompañaba de lo que Hermann Rauschning ha llamado la “revolución del nihilismo”. Consistía en la *seguridad* de que no había idea que valiera: fuera del racismo y el seguimiento de los *instintos* y los *impulsos*, ninguna doctrina o creencia colectiva, ninguna norma ni forma de discusión, quedaron en pie, en una sociedad que —por lo demás—, lejos de la euforia, se encontraba atomizada y desestructurada (Rauschning, 1939: 24, 26, 28, 56). Aunque no sea exactamente asunto de fe, sino de estima y de aprecio, lo cierto es que poco hay de tan corrosivo para la autoridad que el nihilismo.

Desde un registro emocional, Sennett trabaja en especial las *figuras de autoridad*, no sin antes puntualizar que el mercado —con su *mano invisible*— no es fuente de autoridad, aunque quiera serlo de control, seguridad y orientación. El mercado puede crear *disrupciones* tanto en el sentido de comunidad como en el deseo de libertad individual, ya que la sociedad industrial vuelve inestables —y hasta repudiables— los lazos de dependencia (Sennett, 1980: 43, 44, 46). La autoridad se encuentra sujeta a una “dependencia desobediente”.

La primera *figura de autoridad*, paternalista, sólo ofrece falso amor: el líder se encarga de *sus* sujetos únicamente en la medida en que sirven a sus intereses (Sennett, 1980: 82), y crea una “falsa benevolencia” que requiere de una obediencia pasiva a cambio de ser “tomado en carga” (Sennett, 1980: 131), algo que pudo ocurrir con frecuencia en el tercermundismo. La segunda *figura de autoridad* (de tipo impersonal e *influyente*) supone autonomía e individualismo en busca de la libertad, y debería tener por función juzgar y brindar seguridad; empero, puede desembocar en la indiferencia (instrumental y gestiona) y la falta de amor, ya que no asume responsabilidades (Sennett, 1980: 119). A raíz de todas estas ambigüedades, Sennett concluye que la autoridad en nuestro tiempo presenta problemas de *visibilidad* y *legibilidad* (Sennett,

1980: 165-190). En realidad, Sennett parece confundir la autoridad con una simple superioridad jerárquica.

Es probable que el *antiautoritarismo* se haya orientado desde finales de los años sesenta contra las figuras *paternalistas*, que abundaban desde el soviétismo hasta el tercermundismo; o en algunas sociedades occidentales (Francia, con De Gaulle); y un poco más tarde contra el burocratismo indiferente. Es menos probable que los movimientos *antiautoritarios* no hayan sido fenómenos de masas —con sus líderes carismáticos— y que hayan atinado a entrever la disolución de las responsabilidades que se prefiguraba en la *autoridad impersonal* de las sociedades tecnocráticas (ya no burocráticas) y de *libre mercado*. Sennett mismo no ha dejado de observar cómo en las fábricas modernas surgidas de la crisis y con una fuerte flexibilidad laboral, “[...] el poder sin autoridad permite a los líderes de un equipo dominar a los empleados negando la legitimidad de las necesidades y los deseos de éstos” (Sennett, 2001: 121). El “[...] nuevo líder [en este caso, empresario] ha dominado el arte de ejercer el poder sin tener que presentarse como responsable; ha trascendido esa responsabilidad por sí mismo, poniendo los males del trabajo otra vez sobre los hombros de sus víctimas, que [vaya casualidad] trabajan para él” (Sennett, 2001: 121-122). Desde temprano en la segunda posguerra, es posible pensar que el modo como se condujeron muchos de quienes se encontraban en la cúspide de la pirámide jerárquica, contribuyó —hasta donde el comportamiento fue irresponsable y utilizó la fuerza— al descrédito de la autoridad.

El ejercicio del *poder* sin responsabilidad puede relacionarse con lo que Gilles Lipovetsky ha llamado el “crepúsculo del deber”. Aunque se esté o no de acuerdo con el autor sobre la existencia de una “nueva ética indolora”, lo cierto es que la “ciudadanía está fatigada”, y “[...] toda la esfera de la ciudadanía registra la puesta al día que consagra la preponderancia de los derechos individuales sobre las obligaciones colectivas”. Asistimos así “[...] a la erosión de los deberes de renuncia a uno mismo, de participación e implicación colectiva [...]” (Lipovetsky, 1998: 202-203). De lo anterior puede extraerse la conclusión de que lo ocurrido desde la segunda posguerra no tuvo que ver únicamente con el supuesto *autoritarismo* de muchos gobernantes. También desempeñó su papel una *nueva mentalidad* —la cual describiremos a continuación— que dejó de reconocer cualquier mérito, abandonó la obediencia consentida y el sentido de justicia, cayó en el nihilismo y desembocó en el desconocimiento de cualquier jerarquía. Como ya lo hemos anticipado,

la obediencia consentida fue suplantada por la idolatría; la autoridad, por el carisma. Los *antepasados* dejaron de tener el papel fundador que les había otorgado la era de las catástrofes y, al romperse el enlace de generaciones, no podían entonces afianzarse los cimientos de la autoridad. Así, uno de los problemas estriba en saber por qué se rompió el enlace de generaciones.

IV. CONTRA EL AUTORITARISMO

La crítica al autoritarismo en la segunda posguerra, y sobre todo a finales de los años sesenta, fue en gran medida ambivalente. Ciertamente es que había razones para criticar el uso de la fuerza de distintos gobiernos. Al mismo tiempo, y por una representación errónea de lo que es la autoridad, se le confundió con dominación. Tal confusión ya estaba hasta cierto punto preparada desde el periodo de entreguerras por algunos trabajos, como los de Max Horkheimer. Los estudios empírico-sociales llevados a cabo posteriormente en Estados Unidos bajo la dirección de Theodor W. Adorno —independientemente de su valía como tales— contribuyeron a establecer una visión psicomórfica de la sociedad que después habría de vulgarizarse. Desde nuestro punto de vista, un proceso de este tipo sólo podía ocurrir en la sociedad estadounidense de la segunda posguerra, donde la igualdad acabó por confundirse con la nivelación *por lo bajo* y el ataque a la meritocracia en nombre de la libertad. En Estados Unidos —por razones que hemos abordado en otra parte— casi siempre se tendió a desconfiar del gobierno (y mucho más aún del Estado), así como a descartar la importancia de la igualdad y la fraternidad en las relaciones sociales, para seguir retomando la tríada de la Revolución francesa. No es seguro que un tejido de relaciones sociales pueda mantenerse cohesionado con el solo anhelo libertario. El hecho es que —para dar más fuerza a este anhelo— los críticos del *autoritarismo* encontraron en algunas corrientes del psicoanálisis los instrumentos para deshacerse de una *represión* que empezó a verse por doquier, y a la que se terminó por oponer *el placer*.

Debemos dejar bien en claro que no se trata de criticar al psicoanálisis, ni siquiera en sus orígenes freudianos. Lo que está en tela de juicio es su vulgarización, la visión psicomórfica de la sociedad y el uso

de estereotipos para destruir una autoridad que se confundió con la opresión. No es que la autoridad haya sido socavada únicamente desde abajo, puesto que el uso de la fuerza (por el gobierno estadounidense en Vietnam, por ejemplo) contribuyó al desprestigio *desde arriba*. El problema estriba en saber por qué el vacío de autoridad fue en buena medida llenado por los clisés de un psicoanálisis vulgarizado.

En Horkheimer no se encuentra ninguna definición precisa de lo que es *la autoridad*, aunque sí una tendencia clara a identificarla a la *subordinación de clases* casi desde tiempos inmemoriales (Horkheimer, 2001: 175). En dicha perspectiva, el sistema de clase termina interiorizándose en el individuo, en sus preferencias y sus deseos, por lo que éste acaba por dar su *asentimiento* a la *presión directa* del sistema (Horkheimer, 2001: 175), aunque puede oscilar entre el acatamiento y el rechazo. Nada de ello tiene que ver con el entendimiento (distinto del asentimiento y de la creencia o de la fe) que supone la relación de la autoridad tal y como la definimos más arriba. En el límite, para Max Horkheimer la autoridad supone una “coacción externa”, el “sometimiento a una instancia extraña” (Horkheimer, 2001: 176), y a partir de aquí es obvio que la autoridad misma se ha confundido con la dominación. La *relación de dependencia* no supone un acuerdo mutuo y tácito, sino la posibilidad de la “[...] entrega ciega y esclava, fruto en lo subjetivo de la pereza mental y la incapacidad para tomar decisiones, y que contribuye objetivamente a la persistencia de situaciones oprimentes e indignas”, aunque el autor también reconozca la existencia ocasional de una “[...] consciente disciplina de trabajo en una sociedad floreciente” (Horkheimer, 2001: 177), lo cual resulta demasiado vago.

Al igual que Hannah Arendt, Horkheimer considera que resulta difícil dar una definición demasiado abstracta de la autoridad, y prefiere ver en ésta una *categoría* histórica y concreta. Sin embargo, si se sigue el razonamiento del autor, prácticamente no hay modo de salir de una visión chata de los fenómenos de clase. Lo que se encuentra en tela de juicio es la supuesta *autoridad* del mundo burgués, que en su tiempo luchó con la razón contra la tradición y la religión. Para Horkheimer —quien, un poco como Weber, evacua el problema de la dimensión ética— la autoridad resulta ser apenas algo así como “[...] la glorificación consciente de lo existente” (Horkheimer, 2001: 179), lo cual puede ir hasta los martirios del circo romano o los de la Inquisición. A lo sumo, lo que diferencia a la antigua *autoridad* de la burguesa consiste en que esta última descansa en la *subordinación a una voluntad extraña*, la cual —dadas

las circunstancias económicas— aparece como *natural e ineludible* (Horkheimer, 2001: 195). El problema se ha confundido con el del fetichismo y la enajenación. Así pues —además de confundirla con la dominación—, Horkheimer confiere desde temprano a la autoridad una connotación peyorativa; por ello hay que liberarse de aquélla. Y en tal liberación ya despunta la visión psicomórfica que —desde nuestro punto de vista— puede adulterar la objetividad de un estudio histórico, por ejemplo.

La dominación burguesa se convierte en una *hostilidad contra el placer* (Horkheimer, 2001: 143); incluso resulta que el egoísmo y el nihilismo tienen la misma raíz *sentimental* que la abnegación, la virtud y el *culto a un heroísmo abstracto* (Horkheimer, 2001: 143). El autor utiliza diversas referencias a Freud, atribuye la *moral* y la *jerarquía* a una especie de imposición burguesa, y uno puede preguntarse legítimamente hasta dónde es pertinente (o incluso sería) una afirmación como ésta: “Robespierre comparte con los reformadores la enemistad contra la cultura erótica” (!) (Horkheimer, 2001: 127). Como veremos enseguida, a Theodor W. Adorno corresponderá en la segunda posguerra (los escritos de Horkheimer referidos datan de 1936), llevar más hacia adelante la representación psicomórfica de la *personalidad autoritaria*.

No nos corresponde aquí poner en tela de juicio los datos empírico-sociales que apoyaron la monumental investigación de Theodor W. Adorno y otros sobre la *personalidad autoritaria*. Sin embargo —como en Horkheimer—, la autoridad deja de ser un problema ético para convertirse en uno psicosocial, al grado de que los autores de la investigación mencionada concluyen: “[...] si el miedo y la destructividad son las fuentes emocionales más importantes del fascismo, *eros* pertenece a la democracia” (Adorno *et al.*, 1950: 976). Los autores introducen sesgos que se prestan a la destrucción de la forma que supone toda autoridad. El *convencionalismo* y la *rigidez* (si se identifican con una forma social) no tienen por qué ser síntomas de *autoritarismo*, contra lo que señalan Adorno y sus colaboradores (Adorno *et al.*, 1950: 971), de la misma manera como las palabras resultan hasta cierto punto mal empleadas cuando a la *personalidad autoritaria* se oponen las relaciones interpersonales permisivas basadas en *satisfacciones genuinas* (Adorno *et al.*, 1950: 971).

El vuelco ya está dado: como la autoridad supone una obediencia consentida y no entraña la permisividad, la misma puede tomarse como sometimiento a una *personalidad rígida*, que puede ser acusada entonces

—por ejercer la imparcialidad, por ejemplo— de ser *incapaz para gozar*, de *frialdad emocional* o todo lo que se quiera sacar del arsenal estadounidense (por cierto que diferente del europeo) de clasificación de los “trastornos de la personalidad”. Tampoco parece demasiado pertinente que —dentro de la investigación dirigida por Adorno— R. Newitt Sanford se haya puesto a buscar “los aspectos genéticos de la personalidad autoritaria” (Adorno *et al.*, 1950: 787-816), con bastantes clisés (*inhibición sexual, pasividad y homosexualidad, hostilidad hacia el padre, identificación con la madre, rechazo a la mujer*, y así por el estilo). No hay nada más legítimo que en *La personalidad autoritaria* se hayan querido encontrar raíces psicosociales del antisemitismo, del *etnocentrismo* y de la discriminación social; desde este punto de vista, las precisiones que hace Horkheimer en el prefacio (para diferenciar entre *personalidad y conducta*, por ejemplo) resultan interesantes (Adorno *et al.*, 1950: 5).

Sin embargo —como en los trabajos de Horkheimer ya mencionados más arriba—, en la investigación de Adorno y otros autores no hay definición alguna de *autoridad* que pueda darse por válida. A lo sumo, en el prefacio Horkheimer deja ver hasta qué punto se da a la autoridad una connotación peyorativa, en la medida en que el individuo del siglo XX (sin que la descripción nos parezca totalmente errada) resulta a la vez “[...] orgulloso de ser individualista y con un miedo constante a no ser como los otros, celoso de su independencia e inclinado a *someterse* [...] al poder y la autoridad” (Adorno *et al.*, 1950: ix) [cursivas nuestras].

Todo pareciera indicar que Horkheimer y Adorno contribuyeron a la confusión entre *poder* y *autoridad*. Enseguida sostendremos que —a diferencia de otros tiempos— desde la segunda posguerra y bajo una fuerte influencia estadounidense, la autoridad comenzó a ser impugnada con la connotación peyorativa del *autoritarismo*, desde un punto de vista en el cual terminó por vulgarizarse la influencia psicoanalítica y por justificarse el narcisismo; por cierto, no equivalente de *hedonismo*. En la actualidad, el lenguaje político —que a veces llega a oponer *democracia* y *autoritarismo*— se ha vuelto confuso en el tema. Una democracia como la estadounidense puede existir perfectamente sin autoridad y ser —al mismo tiempo— permisiva pero intolerante; y desde luego que hasta opresiva.

“Cuando falta la autoridad, el poder es insoportable”, sostiene Nicolás Tenzer (Tenzer, 1992: 172). No puede ser de otra manera, porque la dominación no está atemperada por la autoridad misma. Tenzer considera que luego de haber afectado a la Iglesia, la “crisis de la autoridad”

se extendió al sistema educativo, en el cual “[...] la universidad era la única institución laica que aún se hallaba fundada en la noción de *autoridad*” (Tenzer, 1992: 173), para luego desembocar —mediante una corriente del psicoanálisis que no debiera ser la única— en el cuestionamiento de la autoridad dentro de la familia. Para Freud y el freudismo —con la creencia de que la pasión y el impulso dominan el mundo—, toda autoridad es motivo de sospecha e injustificable (Tenzer, 1992: 175).

Liberar a la Humanidad de esas ideas caducas del amor y el deber se ha convertido en la misión de las terapias posfreudianas y particularmente sus conversos y divulgadores, para quienes la salud mental implica la superación de las inhibiciones y la gratificación inmediata de cada impulso (Lasch, 1999: 32).

El problema es que ciertas visiones psicomórficas de la sociedad —y muy a diferencia de la autoridad— acaban por no reconocer límite alguno. La autoridad —en cambio— supone límites que ni el *agente* ni el *destinatario* (para retomar las palabras de Kojève) pueden desconocer. En una visión psicomórfica de la sociedad —y bajo la influencia de un psicoanálisis vulgar— el límite se convierte de inmediato en un obstáculo (una convención) por franquear.

Habíamos señalado que desde finales de los años sesenta hasta la caída del Muro de Berlín, buena parte de la revuelta fue conducida por jóvenes, a veces con cierta fuerza provocadora. Christopher Lasch ha hecho notar: “[...] los estallidos de violencia masiva en el siglo XX indican que, quizá, las restricciones civilizadas se están debilitando, en particular debido a un debilitamiento general en el cuidado de los jóvenes” (Lasch, 1984: 188). Es probable que los jóvenes hayan interpretado el mundo de posguerra —y los rituales del poder relacionados— con la *apariencia* y la hipocresía, algo que Horkheimer (por ejemplo) podría haber dicho del *mundo burgués*. En cierta medida, las restricciones civilizadas (erróneamente equiparadas con una pura forma *burguesa*), luego de dos grandes catástrofes bélicas, comenzaron a crujiar ante los reclamos de *autenticidad y liberación de los impulsos* por parte de los jóvenes. Incluso la discreción y el tacto llegaron a interpretarse como signos de dominación (Sennett, 1980: 94).

Hasta aquí, cabe argumentar que la autoridad supone una forma de relación social específica y no una mera apariencia o fachada del *mundo burgués*. Otra cosa es quizá la que hayan querido ver las

generaciones de posguerra al buscar liberarse de todo deber y de toda obligación (aunque ello fuera en parte comprensible al haber concluido las *situaciones límite* de la era de las catástrofes) en nombre de una *libertad absoluta*: la del impulso.

Para Nicolás Tenzer, la crisis de la autoridad se vincula con la privatización de los vínculos sociales:

[...] el individualismo [considera] corre a la par con la desaparición del lazo social concomitante a la masificación de la sociedad. Ésta genera una disolución de las sociedades particulares y de los deberes específicos que las fundaban. [...] el ejercicio de la autoridad se concibe mal en el anonimato, y sólo se concibe bien en un marco de relaciones precisas, encuadradas, completas, orientadas a un fin (Tenzer, 1992: 174).

Sin autoridad ni soporte colectivo, la libertad individual absoluta se arriesga el extravío, como lo señala Tenzer:

[...] lo que caracteriza al sistema sociopolítico moderno es el estallido de [los] sistemas de vinculación intelectuales, jurídicos, éticos, afectivos. Por primera vez el individuo es colocado frente a la sociedad, sin claves para comprenderla y construir en ella su porvenir; obligado a concebir un sistema político que no le viene impuesto desde afuera, forzado a darse sus propias reglas de conducta sin otra ayuda que su razón; libre, por último, de estructurar su propia red de relaciones, pero afrontando con ello un riesgo mayor de soledad (Tenzer, 1992: 175).

Se puede estar en desacuerdo con parte del argumento de Tenzer, en la medida en que la “coacción externa” no ha dejado de existir, aunque se haya vuelto más *ilegible*. En todo caso, lo que indica el autor es que el individuo moderno ya no consigue reconocerse en ninguna instancia que por lo menos lo oriente o —para decirlo con palabras de Friedrich— que lo haga con una elaboración razonada. Ya sin encuadre alguno, el individuo puede creer que todo le está permitido, y el psicoanálisis vulgar le proporciona la coartada que necesita. En vez de criticar al supuesto *autoritarismo*, la pregunta podría ser si una sociedad puede subsistir como tal sin autoridad (o autoridades). Siguiendo a Tenzer, vale la pena preguntarse si una sociedad puede mantener la cohesión social sin que la autoridad pública haga contrapeso al individualismo desenfrenado. Como ya lo hemos sugerido, uno de los problemas más acuciantes a

partir de finales de los años sesenta, estriba en que el sentido de que la *cosa pública* comenzó a perder sentido, tanto por el descalabro de la autoridad como por la oposición de los jóvenes contestatarios. Bien cabe agregar que la confusión de lo público y lo estatal —por razones sobre las que no podemos extendernos aquí— es frecuente en Estados Unidos.

Como ya lo hemos adelantado, el orden del sentido que podía crear la autoridad fue remplazado por la popularización del lenguaje psicoanalítico. En este caso, la incursión *antiautoritaria* en el ámbito de la privacidad —ya no respetada como tal—, desembocó en lo que Sennett ha llamado “la intimidad como represión” (Sennett, 1980: 37). La clave se encuentra justamente en la privatización de lo público a la que se refiriera Tenzer. La intersubjetividad actual ha creado lo que Sennett ha llamado de modo claro una “visión psicomórfica de la sociedad”:

[...] es un tópico [escribe] que los norteamericanos y la cultura norteamericana tienden a una visión psicomórfica de la sociedad, en la cual las cuestiones de clase, raza e historia quedan abolidas en pro de explicaciones que conectan el carácter y la motivación de los participantes en la sociedad (Sennett, 1980: 51).

En un contexto como éste, “[...] las experiencias de poder, desigualdad o dominación tienen un significado subsumido en categorías psicológicas” (Sennett, 1980: 73). Independientemente del alcance que haya tenido en el mundo occidental a partir de la segunda posguerra, bien cabe preguntarse por qué esa visión psicomórfica arraigó tanto en la sociedad estadounidense. No es un tema sobre el que podamos explicarnos, pues ya lo hemos abordado en otra parte. Con todo —por lo dicho hasta aquí—, es posible suponer que si el fenómeno se extendió para empezar en la sociedad estadounidense, lo hizo en la medida en que ella ha tendido históricamente a desconfiar de las jerarquías (para rechazar la herencia feudal europea); también se ha caracterizado por privilegiar el individualismo a ultranza sobre la cohesión social; y ha privilegiado casi siempre —en este mismo orden de cosas— la libertad por encima de la igualdad y la fraternidad, como ya lo señalamos en el recorrido histórico del apartado II. En Estados Unidos se sacraliza la propiedad privada y se desconfía del bien público. No hay, por ende, tantas probabilidades de que la distancia en las relaciones intersubjetivas (necesaria para la preservación de lo público y de la autoridad) sea respetada como tal. Y dado que —salvo para la “nivelación por lo bajo”—

la igualdad social no es una prioridad (no por nada Adorno y Horkheimer se inquietaron por la discriminación social en un estudio hecho ya en Estados Unidos), el éxito individual tiende a atribuirse no a un encuadre colectivo adecuado y a la meritocracia por la experiencia y el saber, sino a ciertos rasgos de *personalidad y psicosociales* no muy alejados del social-darwinismo. Para decirlo de otro modo, la vulgarización del psicoanálisis y la impugnación de la autoridad llegarían a ser de utilidad para dicho social-darwinismo: a falta de autoridad, la dominación puede hacerse más fuerte.

La *confesión íntima* se convirtió en pilar de muchas relaciones sociales, seguramente que para *soltarse* de las *represiones* vividas. La relación que no se liberara de cualquier atadura opresiva mediante la confesión íntima, podía aparecer como desigual y sobre todo jerárquica; aunque ciertamente —como lo señala Sennett— las autorrevelaciones se acaben rápido y desemboquen en el aburrimiento (Sennett, 1980: 64). De hecho, este modo de intersubjetividad pronto se presta a ciertas manifestaciones de intolerancia, puesto que da por sentado que la “[...] única experiencia humana significativa es íntima y se mueve en un terreno donde la gente quiere conocer los sentimientos íntimos de cada uno” (Sennett, 1980: 103), aunque con ello se huya colectivamente de las relaciones sociales en sí mismas (Sennett, 1980: 76). Todas estas percepciones acabaron por convertir a la sociedad en “arenas de lucha por la legitimación personal” (Sennett, 1980: 68); hicieron añicos los procesos de reflexión (y autorreflexividad); y crearon “grupos de íntimos” que “[...] legitiman sus pretensiones sociales sin que importe cuál sea la sustancia de esas pretensiones o los medios para su realización” (Sennett, 1980: 72).

La *narración* en una sociedad *terapéutica* dejó de basarse en el trabajo arduo para privilegiar el consumo, la búsqueda de la realización personal y el cultivo de las relaciones interpersonales (Lasch, 1984: 152). La única adaptación posible terminaría por ser la que valide, sin ponerla en cuestión, la “sociedad terapéutica” y su intersubjetividad. “El psiquiatra [considera Lasch] impuso una ética individualista a una sociedad compleja e interdependiente que ya la había superado hacía mucho” (Lasch, 1984: 151). Con ello, la familia fue la que terminó por convertirse en una “revelación de la experiencia psicológica pura” (Sennett, 1980: 87), aunque ésta terminara también por convertirse en una arena por la legitimación personal. En síntesis, la visión psicomórfica de la sociedad se prestó para la destrucción del bien público y lo que de autoridad podía haber en él. Ello ocurrió incluso en la política, donde el debate

programático y de ideas fue reemplazado —algo ya usual en Estados Unidos— por las pugnas por la legitimación personal a partir de la exhibición de la vida privada.

Ya habíamos sugerido más arriba que en la segunda posguerra se rompió rápidamente el enlace de generaciones. Lasch ha corroborado que lo que él denomina la “cultura del narcisismo”, de algún modo suspendió el tiempo al mermar cualquier sentido de historicidad: “[...] el narcisista [escribió] no se interesa en el futuro, en parte debido al poco interés que tiene en el pasado [...]”.

A la vez que abriga profundos impulsos antisociales, ensalza la cooperación y el trabajo en equipo. Alaba el respeto a las normas y regulaciones, en la íntima convicción de que ellas no se aplican en su caso. Codicioso, en el sentido de que sus antojos no tienen límite, no acumula bienes y provisiones para el futuro [...] pero exige gratificaciones inmediatas y vive en un estado de deseo inagotable, perpetuamente insatisfecho (Lasch, 1999: 17).

Lasch no dejó de intuir en qué desembocaría la cultura del narcisismo: en la guerra de todos contra todos, el conformismo y el utilitarismo, la ruptura del enlace de generaciones y la pérdida del sentido del realismo moral. Lasch menciona explícitamente el papel desempeñado en este proceso por el radicalismo cultural: “[...] las estrategias de supervivencia narcisista [escribe] se presentan hoy como la emancipación de las condiciones represivas del pasado, dando pie a una ‘revolución cultural’ que reproduce los peores rasgos de la civilización en vías de derrumbarse, cuya crítica realiza” (Lasch, 1999: 16). La cultura del individualismo —de la glorificación de las *libertades individuales*— “[...] ha llevado la lógica del individualismo al extremo de una guerra de todos contra todos; y la búsqueda de la felicidad, al punto muerto de una preocupación narcisista por el Yo” (Lasch, 1999: 16). El autor va aún más lejos al sostener que el hedonismo es un fraude: la búsqueda del placer encubre una lucha por el poder (Lasch, 1999: 92).

El ciudadano contemporáneo [escribe el autor] no se ha vuelto verdaderamente más sociable y cooperador, como quieren hacernos creer los teóricos de la “orientación hacia los otros” y la conformidad: sólo se ha aficionado más a explotar en beneficio propio las convenciones ligadas a las relaciones interpersonales (Lasch, 1999: 92).

En esta perspectiva, las libertades individuales no son desde luego las que se encuentran en tela de juicio, sino el modo como se entienden, por lo menos en Estados Unidos: como derecho —legitimado por la sociedad— para dar rienda suelta a la instrumentalización (la manipulación) de los individuos, y sin contraer obligación alguna. Aquí podemos señalar que para el narcisista la objetividad de la autoridad llega a aparecersele como un espejo incómodo, porque supone un límite. La vivencia subjetiva en la relación de autoridad excluye la manipulación de ambas partes, como excluye la instrumentalización (la cual es una forma de dominación) y las ambivalentes *confesiones íntimas* (mutuas) de las que habla Sennett.

Las relaciones de dependencia afectiva fueron sustituidas por lo que Sennett ha llamado “la corrosión del carácter”, y por la imposibilidad para asegurar el relevo de generaciones, en particular entre la de la segunda posguerra del siglo XX y las posteriores (las de la crisis). Los lazos de afectividad sólidos dejaron de ser convincentes; las modernas redes institucionales quedaron marcadas por “la fuerza de los vínculos débiles”; y la consigna de la sociedad se volvió “nada a largo plazo”. Si la autoridad ya había sido cuestionada, ahora vendría el turno del compromiso y la lealtad. “Nada a largo plazo”, sostiene Sennett, “es el principio que corroe la confianza, la lealtad y el compromiso mutuos” (Sennett, 2001: 22), y que por ende —agregaríamos— resquebraja la cohesión social. La voluntad de las generaciones anteriores se volvió estática: quedó en la mera afirmación de valores (Sennett, 2001: 29); pero también en la impotencia para transmitirlos frente a los *rebeldes y contestatarios*. Frente al *autoritarismo* se desplegó finalmente el discurso de la *flexibilidad* y la capacidad de *adaptación al cambio*, aunque en ello se doblegara a la gente (Sennett, 2001: 47). En el ámbito empresarial, tan afecto a las *nuevas redes*, se hizo costumbre vivir en la vulnerabilidad permanente (Sennett, 2001: 86). En este ambiente de *libertades individuales* flexibles y sin compromisos, *nosotros* —expresión de la colectividad— se convirtió en el pronombre peligroso (Sennett, 2001: 144), pese a que la sociedad necesite de vínculos de dependencia, e incluso de una narrativa compartida de la dificultad, sin la cual no hay destino compartido (Sennett, 2001: 154).

Hemos dejado ya en claro que el cuestionamiento de la visión psicomórfica de la sociedad en nada desafía al psicoanálisis en su conjunto; lo cierto es que en la relación terapéutica también puede establecerse una autoridad. El problema tratado estriba en que, poco a poco (a partir de la segunda posguerra del siglo pasado), se creó un

vacío de autoridad por el uso de la fuerza desde arriba y la renuncia a cualquier obligación desde abajo, sobre todo entre los jóvenes. Este vacío fue llenado por un psicoanálisis vulgar en el cual la forma social (la distancia necesaria) supone una traba, pues no sería *auténtica*, sino la máscara de la dominación burguesa. Al tirar al niño con el agua de la bañera, el mundo actual se ha quedado en buena medida sin autoridades, incluso en la incapacidad para reconocer qué es una autoridad y qué tipo de relación social supone. Ello quizás explique —en parte— que la violencia (en particular la psicológica) esté lejos de haber desaparecido, pese al mayor reclamo de derechos ciudadanos.

V. CONCLUSIONES: RESPETO EN UN MUNDO DESIGUAL

No cabe duda de que las tres grandes construcciones de la segunda posguerra del siglo XX terminaron: los pactos sociales del Estado de Bienestar en Occidente quedaron en entredicho desde los años ochenta del siglo pasado, en Estados Unidos, pero también en Europa del Oeste, incluso bajo las políticas socialdemócratas o de *tercera vía*; la Unión Soviética desapareció en 1991 y China se abrió al mercado a pasos agigantados, desde 1978, aunque aún conserve un régimen de partido único; en el Tercer Mundo, la transición a la democracia se generalizó y los populismos (donde los hubo) parecieran haberse debilitado. Sobre todo, el Estado fue objeto de las mayores impugnaciones por doquier, aunque con motivos diferentes en Occidente y en el resto del mundo. Se entró en una era en que las libertades individuales y los intereses particulares (una era de lo privado) adquirieron la primacía sobre las antiguas creencias y prácticas colectivas, aunque ello no quiera decir que no haya algunas nuevas. Resulta más difícil de aventurar si, con el auge de las libertades individuales, se salió de los fenómenos de masas tan típicos del siglo XX. En todo caso, la autoridad y el realismo moral de la segunda posguerra del siglo pasado quedaron en entredicho. No está de más agregar que desde finales de los años sesenta hasta 1989-1991 se afirmó cierto sentido de superioridad occidental. Después de todo, los *valores* estadounidenses triunfaron en la Guerra Fría; mas no por ello la Historia dejaría de seguir su curso, y cabe preguntarse si los jóvenes libertarios y contestatarios de las décadas de crisis (desde finales

de los años sesenta) consiguieron fundar algo. No parece haber sido de su interés crear nuevas formas de autoridad.

El mundo de la segunda posguerra del siglo XX era probablemente más igualitario que el actual, y la igualdad parecía ser exigencia compartida. Desde la crisis, en cambio, las desigualdades han aumentado por doquier: en el mundo occidental (sobre todo en Estados Unidos), en el antiguo Tercer Mundo y en las sociedades del viejo sovietismo, desde la ex Unión Soviética hasta China. Entretanto, el Estado reducido perdió sus capacidades para ejercer sus funciones redistributivas. El *liberalismo* no fue ajeno a dicha pérdida: “[...] los pensadores liberales han supuesto que la dependencia, en particular la dependencia de los poderes públicos, hace que los adultos se comporten como niños” (Sennett, 2003: 111). El mundo de la segunda posguerra del siglo XX —desde tal perspectiva— no era idílico: no es improbable que el pensamiento liberal estuviera totalmente equivocado en este punto, sobre todo si se toma en cuenta la *sobrecarga* de demandas que por algún tiempo recayó sobre un Estado para con el cual se sentían menos obligaciones y compromisos.

Con todo, con el individualismo a ultranza no se trataba de abolir toda dependencia. Émile Durkheim creía que la cohesión social se debe a que, para alcanzar un sentimiento de plenitud, una persona depende siempre de otras (Sennett, 2003: 131). Para Sennett, “[...] como adultos, si evitáramos a las personas más enfermas, más viejas o más débiles que nosotros y que necesitan ayuda, tendríamos, en el mejor de los casos, un círculo de conocidos, pero no amigos” (Sennett, 2003: 109).

Reducido el Estado al mínimo, la protección social se convirtió en caridad privada y en lo que Sennett ha llamado, siguiendo a Hannah Arendt, “la compasión que hiera” (Sennett, 2003: 134). La compasión puede causar fatiga. Los medios de comunicación masiva suelen conseguirlo despertando la *caridad* por todos los *fragilizados* del mundo actual (víctimas de la guerra, víctimas del hambre, víctimas de la pobreza, víctimas de la discriminación. . . siempre víctimas). La compasión puede sustituir a la justicia, pues la piedad siempre significa desigualdad, consideraba Hannah Arendt (Sennett, 2003: 155).

De acuerdo con el sociólogo holandés Abram de Swann, el Estado de Bienestar suponía “[...] la generalización de la interdependencia en la sociedad” (Sennett, 2003: 206). “La desinstitucionalización de la asistencia social forma parte de un cambio más amplio en la sociedad moderna: el ataque a las instituciones rígidas en el trabajo y la política” (Sennett, 2003: 165). Ciertamente, las instituciones y la política en la

segunda posguerra del siglo XX carecían de flexibilidad y eran burocráticas; empero, ¿podía ser de otro modo? Quizá desde el punto de vista de las libertades individuales y sus derechos pueda pensarse que sí. No está descartado que el narcisista piense siempre que las cosas pueden ser de otra manera. La búsqueda de la libertad interior, en cambio, no puede plantear las cosas de ese modo: la libertad *absoluta* no existe en el ciudadano virtuoso y autosuficiente *con fuero interno*. En todo caso, la competencia del libre mercado no produce orden institucional alguno, y en la *ausencia de reglas* no hay costumbres que protejan al individuo de la caída (Sennett, 2003: 167). Desde tal punto de vista, y pese a un supuesto reemplazo por *redes* tan ubicuas como virtuales, el individuo puede haberse quedado privado de relaciones sociales de protección y sostén. La indiferencia emocional se convirtió en este contexto en una estrategia de supervivencia, con afabilidad pero sin compromiso (Sennett, 2003: 196, 197). La indiferencia emocional ha acabado por ser el resultado contradictorio de la “psicologización” de todas las relaciones sociales.

En la sociedad actual, como lo sugiere Sennett, “[...] la igualdad sólo empeora el problema del individualismo: en efecto, puesto que la mayoría de la gente parece tener los mismos gustos, creencias y necesidades que nosotros, da la impresión de que se puede y se debe dejar a los demás que se arreglen con sus propios problemas” (Sennett, 2003: 203). En el fondo, la *gran liberación* de las últimas décadas puso en entredicho la solidaridad y la cooperación, y con ello el respeto, si se entiende —con Sennett— que “la reciprocidad es el fundamento del respeto mutuo” (Sennett, 2003: 224). Ya habíamos señalado anteriormente que la igualdad se opone a la autoridad, hasta donde ésta supone la superioridad jerárquica del agente. No obstante, y a diferencia de las relaciones de dominación, la autoridad supone la reciprocidad (además de la lealtad y el compromiso), en el mandato del agente y la obediencia consentida del destinatario. Así —lejos de lo que han solido creer los *antiautoritarios*—, la autoridad es una relación que se genera entre dos personas que se reconocen como tales (mientras que la dominación suele regatearle al dominado su valor como persona), y entre las cuales se da por ende el respeto mutuo.

Desde finales de los años sesenta del siglo pasado hasta 1989-1991, el mundo vivió una gran transformación que tuvo por virtud el haberse dado de manera pacífica, por notorio contraste con la primera mitad del siglo XX. El mundo creado en la *gran liberación* no es, desde este punto

de vista, peor que el de la *era de las catástrofes*. En otros aspectos, acaso tampoco sea mejor que el de la segunda posguerra, ya que con las desigualdades y la “ilegibilidad” de la dominación se ha perdido de vista la importancia de la justicia. Por lo pronto la crisis en medio de la cual se produjo la ocasión para el cambio, sigue su curso, y es probable que siga deparando sorpresas para las nuevas creencias de masas, como para los individuos que han puesto su fe libertaria en ellas. Mientras tanto, la pérdida del sentido de justicia y de la imparcialidad —que también podría ser de utilidad en la retrospectiva histórica—, en vez de condenarlo todo, no ha ayudado en nada al surgimiento de alguna nueva autoridad, como tampoco ha ayudado criticarla como *fría y rígida* desde un psicoanálisis vulgar.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W. *et al.* *The Authoritarian Personality*. Nueva York: Harper & Row, 1950.
- ARENDT, Hannah. “¿Qué fue la autoridad?”. En *La autoridad*, compilado por Carl J. Friedrich, 107-142. México: Roble, 1969.
- DURKHEIM, Émile. *La educación moral*. Madrid: Trotta, 2002.
- FRIEDRICH, Carl J. “Autoridad, razón y libertad de acción”. En *La autoridad*, compilado por Carl J. Friedrich, 47-70. México: Roble, 1969.
- HOBSBAWM, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica Grijalbo/Mondadori, 1996.
- HORKHEIMER, Max. *Autoridad y familia y otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- KOJÈVE, Alexandre. *La noción de autoridad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- LASCH, Christopher. *Refugio en un mundo despiadado. La familia: ¿santuario o institución asediada?* Barcelona: Gedisa, 1984.
- _____. *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello, 1999.

- MARSAL, Maurice. *La autoridad*. Barcelona: Oikos-Tau, 1971.
- RAUSCHNING, Hermann. *The Revolution of Nihilism: Warning to the West*. Nueva York: Alliance Books Corporation-Longman/Green & Co., 1939.
- SENNETT, Richard. *Narcisismo y cultura moderna*. Barcelona: Kairós, 1980.
- _____. *Authority*. Nueva York-Londres: W. W. Norton, 1980.
- _____. *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- _____. *El respeto: sobre la dignidad del hombre en un mundo en desigualdad*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- TENZER, Nicolás. *La sociedad despolitizada*. Barcelona: Paidós, 1992.
- TODD, Emmanuel. *La ilusión económica: ensayo sobre el estancamiento de las sociedades desarrolladas*. Madrid: Taurus, 1999.

Recibido: 18 de mayo de 2005.
Aceptado: 15 de enero de 2007.