

Libertad y autoridad en Herbert Marcuse

Freedom and Authority in Herbert Marcuse

Por: Manuel Ernesto Charry Bermúdez

Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
heavy.charry@gmail.com

Resumen: *El texto pretende exponer la dialéctica que Herbert Marcuse desarrolla en torno al concepto de autoridad en la tradición de la filosofía moderna. El texto se enfoca fundamentalmente en mostrar la relación entre la libertad y la no-libertad al interior del fenómeno de la autoridad, e indicar cómo esta relación conduce a una reificación tanto de la libertad como de la autoridad cuando el ser humano es comprendido de manera dicotómica.*

Palabras clave: *Libertad, Autoridad, Filosofía moderna, Teoría crítica.*

Abstract: *This paper aims to expose Herbert Marcuse's comprehension of the concept of authority as it was developed in modern philosophy. It focuses on the relationship of freedom and un-freedom that is manifest in the concept of authority, and the paper shows how this relationship leads to a reification of both freedom and authority when we have a dual conception of human nature.*

Keywords: *Freedom, Authority, Modern philosophy, Critical theory.*

Introducción

Preguntarnos por el *concepto general de autoridad* que aparece en la obra de Marcuse es ya un equívoco. La comprensión que este autor tiene de los conceptos fundamentales de la Teoría Crítica de la Sociedad le impide aislar el concepto de autoridad de otros conceptos y de otros fenómenos que por su propio contenido se hallan vinculados internamente a éste. “La definición universal de ‘autoridad’ sería necesariamente vacía en extremo, como todas las determinaciones conceptuales que intentan fijar momentos aislados de la vida social abarcando la historia en toda su extensión” (Horkheimer, 2003, p. 97).

En efecto, un análisis que no considere la dimensión histórico-social en la cual se establece y de la cual depende un concepto de autoridad, sería un análisis insuficiente y en todo caso arbitrario, pues asumiría de antemano que la relación de autoridad socialmente conformada tiene un carácter universal y necesario, externo a la historia. Ello liberaría a la autoridad de toda determinación histórica o material y, en ese sentido, haría de la autoridad una categoría pura, algo inherente a la vida y praxis humana. El esfuerzo que hace Marcuse va justamente en el camino contrario: se trata de considerar críticamente los contenidos immanentes de las teorías que han intentado justificar la autoridad en un periodo específico de la historia: la modernidad. Lo que sea la autoridad según los filósofos no puede entenderse al margen del contexto histórico en el que las teorías surgen, así, una comprensión de lo que sea la autoridad para el pensamiento moderno implica relacionar su concepto de autoridad con las consecuencias y causas históricas que lo determinan. En este escrito, que trata de explicar el manejo que da Marcuse al concepto mencionado, nos adscribiremos, consecuentemente, a la misma perspectiva.

El concepto burgués o moderno de autoridad está, a causa de sus contenidos históricos específicos, en una relación directa con el concepto de coacción, esto es, con la reducción de la libertad individual. La figura de la autoridad aparece en gran medida como una manifestación de la sociedad que complementa la insuficiencia de la mera coacción agresiva o directamente violenta sobre los hombres. En efecto, el mero concepto de coacción no puede explicar con suficiencia las formas de dominio que han sido efectuadas a lo largo de toda nuestra historia (Horkheimer, 2003), y mucho menos las formas de opresión que se han instaurado en la modernidad (temprana o tardía). En todo caso, esa opresión ha estado acompañada o, más bien, soportada sobre una sumisión concreta de la voluntad de los individuos dominados a la supuesta voluntad general que ejerce la coacción de la que es objeto: una justificación de la coacción en la conciencia misma de los coaccionados. Esta sumisión de la voluntad individual a la de otro puede reconocerse, en primera instancia, como una relación de autoridad. Vemos pues que ya desde el comienzo, la relación de autoridad muestra una esencia dual, al menos desde los contenidos mentales del individuo sujeto a ella: por un lado la sumisión de la propia libertad a una voluntad externa; por otro, la idea de que esa sumisión depende de cierto grado de libertad individual.

Esta dualidad está íntimamente relacionada con el concepto de libertad y de no-libertad: la autoridad se entendería como una cierta relación humana en la que los individuos son considerados libres y al mismo tiempo no-libres. “En la relación de autoridad, libertad y no-libertad, autonomía y heteronomía, son conjuntamente pensadas y unidas en la persona única del objeto de la autoridad” (Marcuse, 1971, p. 75). Bajo la autoridad el individuo es libre, pues reconoce conscientemente la autoridad y se somete a ella por elección propia, algo que implica racionalidad. Pero al tiempo aparece como no-libre, en tanto que se somete a una voluntad externa, obedeciendo a ésta de forma incondicionada, lo que implica una limitación concreta de esa racionalidad. La contradicción que aparece aquí es obvia: el reconocimiento de una autoridad necesariamente socava el terreno de la libertad y exige un renunciamiento de la autonomía a favor de los intereses de esa autoridad. Y sin embargo, la misma filosofía burguesa que termina justificando esta autoridad, pone en el centro de su reflexión la autonomía del hombre. Este texto tiene como objeto exponer la dialéctica que Marcuse desarrolla en torno a los conceptos de autoridad y libertad en la filosofía moderna, de manera que sean aclarados varios rasgos fundamentales de ésta. El autor tiene una clara conciencia de que muchos enfoques esenciales quedan por fuera (fundamentalmente una explicación psicológica de la libertad y la autoridad). Sin embargo, dado que este texto se enfoca en el estudio de la filosofía moderna, estos quedarán por fuera de la exposición.

El concepto moderno de libertad. La tendencia hacia el formalismo

En su *Estudio sobre la autoridad*, parte del estudio *Autoridad y familia* dirigido por M. Horkheimer, Marcuse analiza la relación problemática y hasta cierto grado equívoca entre los conceptos de autoridad y de libertad. Para ello, acude al análisis de ciertos hitos históricos en la comprensión filosófica del concepto de autoridad: comienza con una descripción de la libertad cristiana formulada por Lutero y llega hasta un análisis general del uso que se le da al concepto de autoridad en la sociología de Sorel y de Pareto. Si bien considero que esta exposición y crítica histórica son esenciales y que no pueden ser excluidas ni obviadas para la comprensión de este concepto de autoridad, las circunstancias específicas en las que este escrito aparece me exigen brevedad. Trataré de reconstruir el argumento general que subyace a cada uno de los análisis histórico-filosóficos que hace Marcuse; argumento general que de ninguna manera puede sustituir dichos análisis.

La filosofía burguesa, desde Lutero hasta Hegel, denota una cierta tendencia inmanente hacia el formalismo.¹ Esta tendencia se manifiesta de diversas maneras: desde la idea de una *libertad interna cristiana*; como una *racionalidad práctica* impuesta por una Ley moral *a priori*; o como un *Estado absoluto* que limita de antemano la esfera de acción individual. Lo que considero central, y que será el tema de este apartado, es que la filosofía burguesa muestra una comprensión abstracta del hombre y de su praxis social, una que tiende a separar la racionalidad del hombre de la acción concreta que esta pudiera ejercer sobre su propio destino. Para ello pasaré rápidamente por los tres momentos señalados de la filosofía burguesa: Lutero, Kant y Hegel.

Lutero parte de una concepción abierta y conscientemente contradictoria en *La libertad cristiana*. “El cristiano es libre señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie. El cristiano es servidor de todas las cosas y está supeditado a todos” (Lutero, 2001, p. 1). Es el carácter dual que vimos más arriba. Para superar esta contradicción entre el carácter libre y no-libre del ser humano, Lutero recurre a una comprensión dividida del mismo: tenemos tanto una libertad interna como una libertad externa. La libertad interna sería aquella relacionada con el alma; una libertad espiritual que ha sido dada al cristiano por razones divinas y que, por lo tanto, no es susceptible de corrupción. Se trata de una libertad absolutamente pura, que no puede ser afectada por ningún factor exterior al alma misma, y que debe presuponerse en todo cristiano sin importar la época o el lugar. A ella se opone la libertad externa, entendida como la libertad material o corporal, esto es, la capacidad de producir cambios materiales de acuerdo al capricho o voluntad propios. La libertad interior sería para Lutero lo único importante para el cristiano. La libertad exterior sería algo simplemente indiferente: no es de ninguna manera determinante respecto de la libertad interior, espiritual, pues no tiene ningún poder para modificar a ésta. La acción y la obra son indiferentes para la salvación del alma. Lo externo es concebido como secundario, perverso y satánico, y el hombre es considerado libre independientemente de sus determinaciones históricas o materiales. El carácter espiritual de esta libertad deja ya de lado, antes de toda reflexión, la posibilidad de pensar una racionalidad concretamente libre, una que necesite

¹ El contenido concreto de este concepto no puede ser anticipado a la manera de una definición, pues ello implicaría sostener justamente una postura formalista. El contenido se irá exponiendo justamente en la crítica de las diversas posturas acusadas de formalismo.

modificar las condiciones materiales de la propia existencia para poder llamarse libre. Deja lo mundano intacto.

El concepto de libertad kantiano muestra una forma mucho menos abstracta, pues aparece específicamente como una forma de causalidad sobre el mundo que tiene su origen en el individuo (Cf. Kant, 2003, p. 269). Sin embargo, aquí también persiste la tendencia al formalismo que vimos en Lutero. Kant, en el ámbito de la moral, es un defensor a ultranza de la autonomía de la voluntad y del libre pensamiento: considera que actuar y pensar de acuerdo a una autoridad es propio de una minoría de edad autoinfligida, una que puede censurarse al individuo. Sin embargo, el mismo Kant se enfrenta a una contradicción cuando su teoría entra en relación con la esfera de la sociedad: si bien se exige una autonomía de pensamiento a todo individuo, al mismo tiempo la sociedad, para su supervivencia, exige una disciplina y un autolimitamiento de los individuos de manera que se puedan sostener los intereses generales.² Kant intenta superar esta contradicción al apelar a una distinción entre el uso privado y el uso público de la razón. El hombre debería ser absolutamente libre respecto al uso público de la razón, tal como dictan los ideales de la Ilustración. Sin embargo, deberá someterse por completo a la autoridad en el uso privado de su razón. Esta distinción es histórica, aunque Kant no sea consciente de ello. El uso privado de la razón sería aquel que se hace cuando estamos ejerciendo un oficio específico en la praxis social cotidiana (v.g. de funcionario público, de militar, de sacerdote, de político, etc.). El uso público se refiere al uso académico de la razón, esto es, el uso que pretende analizar, alabar o criticar las realidades o instituciones establecidas por medio de la expresión de la opinión y el debate público de las ideas. Así, puedo escribir y publicar un texto donde critique y juzgue como inmoral u obsoleta la manera de proceder de mis superiores eclesiásticos o militares, pero de ninguna manera puedo desobedecer y cuestionar sus órdenes en el momento de la acción, esto es, del servicio eclesiástico o militar cotidiano. Vemos pues que Kant rescata una esfera para la libertad: la esfera de la libertad de conciencia y de expresión. Sin embargo, esta esfera supuestamente libre se encuentra ya restringida de antemano, pues dicha libertad de pensamiento no puede influir sino de manera indirecta en la transformación de la praxis social. La propia voluntad se somete a la autoridad por el bien de la sociedad, se restringe la libertad y, sin embargo, se deja libre el pensamiento para el uso público. Aparece aquí de

²Debe quedar claro que esa disciplina debe ser asumida voluntariamente, desde la propia condición moral, y no puede ser asumida de forma heterónoma, pues ello contradiría la posición moral sin más.

nuevo la libertad y la no-libertad, autonomía y heteronomía, unidos en el concepto de autoridad. Completa libertad de pensamiento, pero no de acción. La libertad se desplaza al interior del sujeto, dejando intacta la realidad material.

En Hegel, el asunto es un poco más complejo. Hegel, en oposición a Kant, propone que la libertad no puede ser concebida en abstracto, esto es, concebida en un sentido meramente conceptual, como una mera auto-actividad pura de la voluntad. La libertad sólo es posible en la realidad social y, en el caso del hombre, éste sólo puede ser libre por medio de actos libres de su voluntad. El hombre llega a ser libre en el tiempo y por medio de sus actos, pues su libertad no es algo fortuito, existente en abstracto. De una posición no libre puede pasar a una libre; la libertad no está dada de antemano. Aquí parece que Hegel diera un contenido muy concreto al concepto de libertad, liberándolo de la abstracción a la cual había sido sometido en la filosofía kantiana. Sin embargo, esto no es completamente cierto, pues al considerar el concepto de *libertad absoluta*, vemos de nuevo el carácter formal que hemos venido persiguiendo. La libertad, cuando es realizada, cuando llega a ser en y para sí, adquiere para Hegel la forma de la *necesidad* (contrario antagónico en la antinomia kantiana) (Cf. Marcuse, 1972, pp. 129-148). La contradicción, lo externo y fortuito deben ser superados: el *choque* casi inevitable entre intereses individuales, particulares o egoístas, e intereses generales, este *choque* debe ser superado; debe ser reconciliado en la libertad absoluta, en la que no prima el interés del sujeto particular, sino el interés o los fines del sujeto absoluto concebido como espíritu. Una voluntad particular que se enfrenta contra la realidad no es todavía absolutamente libre; llega a ser libre sólo al ser absorbida, comprendida y restringida por la universalidad de la auto-identidad de la voluntad absolutamente libre. Dicha libertad, que es casi sinónimo de universalidad, no es entonces una mera determinación de las voluntades individuales, ni la sumatoria o combinación de ellas: apunta más bien a una *realidad espiritual objetiva*, en la que se supera la contradicción entre necesidad y libertad que aparece inevitablemente para la conciencia subjetiva particular o inmediata. Dicha realidad espiritual objetiva obtiene su forma histórica en la figura del *Estado*, concebida como una autoridad absoluta que no depende de la inmediata consideración abstracta de la propiedad privada y del interés individual. El sujeto de la libertad absoluta es el Estado, y en ese sentido el Estado es la realización genuina y actual de la libertad. El Estado es “la realidad de la libertad concreta” (Hegel, 2000, p. 308) y la idea de libertad es verdadera sólo cuando se consume en el Estado. Aquí, el Estado, en su universalidad, contiene la voluntad particular del

individuo, pero sólo como negada o superada: ha sido reconciliada con la realidad dada. Consecuentemente, el Estado no se encarga de la protección de los intereses privados, que quedan en manos de la esfera de la sociedad civil. Ello lo eleva a un nivel que está más allá del mero poder del individuo: como está basado en el desarrollo de un *espíritu del mundo*, en el que el individuo ya está contenido y superado, no tiene sentido cuestionar su base moral ni intentar justificarlo desde la perspectiva individual. El Estado, tal como está dado, es ya la actualidad de la libertad, su objetividad, como producto o desarrollo del espíritu. El interés individual no tiene allí poder, pues ya ha sido superado conceptualmente por su carácter abstracto y unilateral. En lugar de ello, para el individuo poder entenderse como libre debe corresponder por completo al Estado: como el Estado es la realización objetiva de la libertad, el individuo sólo es verdaderamente libre cuando está presente en el Estado, cuando lo obedece y se somete a su ley (Cf. Marcuse, 1972, pp. 137-139). Vemos pues que la esfera de la realidad queda alejada de la praxis social del sujeto particular: la única praxis libre es la del Estado o la de lo universal, que incluye a su manera al individuo, y por eso el individuo no puede buscar desde su particularidad esa libertad material o real. Su única opción es someterse a la verdadera acción, no abstracta, del Estado.

Las tres perspectivas anteriores nos permiten aclarar el carácter o la tendencia formal del concepto de libertad en la filosofía burguesa. Dicho formalismo consiste, esencialmente, en intentar separar la racionalidad del hombre, su propia capacidad de actuar según principios o representaciones, de cualquier intento de praxis social que pueda modificar sus condiciones materiales de existencia. En las tres perspectivas señaladas, podemos ver esa tendencia a dividir las posibilidades de acción del hombre, aislando siempre el ámbito de la moral o de la libertad del campo de la praxis social concreta. Una concepción formal de la libertad, concebida como algo distinto o indiferente de la acción práctica individual, necesariamente restringe la libertad concreta del individuo.

Esta restricción es, de manera nada sorprendente, muy específica. Consiste en que el acto libre individual no puede trascender o contradecir de ninguna manera el orden establecido de la sociedad. La praxis libre es legítima hasta donde la autoridad instituida lo determine. Vemos que en la filosofía burguesa siempre hay, por lo menos desde estas tres perspectivas, un esfuerzo por reconciliar la contradicción entre el interés individual y el interés pretendidamente universal de

la sociedad. Dicho esfuerzo conduce siempre a una reconciliación abstracta, en el puro concepto, donde el interés individual se vuelve armonioso con el interés colectivo sólo a través de una comprensión dividida y formal del hombre. Si el hombre es libre sin importar sus condiciones sociales o materiales, el terreno de la libertad ya está ganado para el hombre y por eso no es necesario que trate de buscar esta libertad mediante su acción práctica. En Lutero, Kant y Hegel, la libertad es excluida del contexto de la praxis material (se pone en una especie de realidad ideal o espiritual), y en ese sentido se elimina todo el contenido peligrosamente negativo que tiene este concepto respecto a los modos de vida socialmente establecidos. Al concebir la libertad de manera formal, pura, interior o absoluta, se justifica un orden social injusto e inhumano, pues ningún acto realizado en ese orden puede poner o quitar nada a la libertad del individuo (Cf. Lutero, 2003, p. 3). La libertad ya existe, ya está realizada; de modo que no hace falta luchar por ella.

Libertad y autoridad. Heteronomía en la autonomía abstracta

La división entre el carácter libre y el carácter no-libre del hombre no es una diferencia simplemente dualista, en la que cada parte aparece indiferente respecto a la otra, una al lado de la otra. Aquí lo esencial es entender que la “libertad (...) es la condición de la no-libertad” (Marcuse, 1972, p. 76). Vemos el carácter paradójico de los distintos intentos de la filosofía por justificar esta libertad abstracta: al considerar la libertad formal desde un diagnóstico materialista aparece claramente el reverso de la libertad abstracta, a saber, la no-libertad social o material. Esta no-libertad consiste básicamente en las restricciones de la praxis libre que una sociedad, por su propia estructura y sus propios límites económicos y culturales, les impone a sus individuos. La racionalidad burguesa, que es objeto de elogio sin fin a lo largo de los últimos siglos, posee un carácter irracional inherente a su propia conceptualización. Trataremos de sacar a la luz ese carácter.

Antes que nada, es necesario reconocer el carácter progresista o liberador de la filosofía burguesa. El momento histórico en el que se tejen estos discursos es un momento de lucha contra la irracionalidad del modo de vida impuesto por el absolutismo y el feudalismo. En ese sentido, la lucha de la burguesía a favor de la Razón tiene un contenido liberador, anti-autoritario. Ahora, esta misma burguesía, una vez constituida la sociedad donde es la clase dominante, elimina los contenidos negativos de la Razón, y la acomoda a las necesidades o intereses de dicha sociedad.

Para esta clase, la libertad es importante sólo hasta donde ella no pone en peligro el orden social burgués que se ha establecido. En ese punto, la libertad debe ser limitada por la sumisión a la autoridad mundana, cosa que permitiría la existencia del orden social libre.³

Aparece así la función social del concepto abstracto de libertad. La libertad abstracta, separada de cualquier concreción empírica o material, aparece siempre como algo estático, algo que ya ha alcanzado su propia determinación. Es, entonces, una libertad reificada que no se concibe como un proceso que debe llegar a darse en la realidad por una praxis social histórica, sino como algo que ya está dado por sí mismo, en su puro concepto. Aquí la libertad es abstraída del proceso histórico y económico de la sociedad: al ser concebida de una manera que no está determinada por la acción de la sociedad, el problema de la realización de la libertad ya no es de incumbencia para la sociedad. Queda relegada al limitado campo de la acción y consideración ética individual o, en el caso de Hegel, a algo que sólo puede conseguir la acción colectiva de algo como un espíritu objetivo y no la acción particular del individuo. Vemos, entonces, que cada vez que se explica que el hombre ya es de hecho libre en abstracto, se está *justificando* una organización de la sociedad en la que el hombre *sólo* es libre en abstracto, es decir, una sociedad y una cultura en la que el hombre no es de hecho libre concreta o materialmente.

Enlazado al concepto de libertad abstracta aparece el concepto de autoridad. La sumisión y obediencia a la autoridad mundana establecida aparecen siempre tras la justificación de una libertad o moral abstracta. Como la libertad no se puede conseguir mediante la praxis social, entonces esa praxis social debe estar completamente condicionada por la autoridad establecida, a riesgo de perder el orden social considerado necesario. La autoridad aparece aquí como una necesidad salvadora, una sumisión sin la cual no podría haber ninguna existencia humana. Esto aparece muy claro en Kant, cuando establece que la condición para el ejercicio jurídico de la libertad individual es que haya un orden de coerción general. Una autoridad justificada en una supuesta voluntad general que aparece en un contrato original sobre la propiedad, donde se justifica lo Mío y lo Tuyo (Kant, 1991). En la supuesta decisión originaria que funda la sociedad, la propiedad privada es adjudicada a los individuos por medio de una originaria autolimitación de la libertad de todos los individuos (Ibíd.). Cada individuo limita el campo de acción de su

³ Aquí es inevitable recordar, con algo de gracia, la ridícula exigencia moralista según la cual las manifestaciones públicas contra el status quo deben realizarse sólo bajo el marco y las limitaciones impuestas de antemano por el status quo.

propia libertad, para así dar un espacio a la propia libertad en la comunidad general de estos individuos. Aquí, la autoridad pasa a ser concebida como una condición de la libertad.

Este aspecto aparece también, como vimos, en la filosofía del derecho de Hegel. El Estado, como realización absoluta de la libertad, debe absorber las individualidades contradictorias que aún no han llegado a comprender que su libertad ya está realizada y que sólo puede realizarse en el Estado. Lo que vemos en el fondo de todas estas justificaciones es la idea general de que el orden de cosas existentes, la mera autoridad como función u oficio, independientemente de quién y cómo la utilice, ya está justificada en sí misma y no puede ser puesta en duda simplemente por su contradicción con los intereses individuales.

A medida que el concepto de libertad va separándose de sus propios contenidos históricos, el concepto de autoridad va recorriendo el mismo destino.⁴ Al introducir la dualidad entre libertad pura y libertad material o exterior, la filosofía burguesa produce una diferenciación histórica que persiste y se experimenta cotidianamente: la diferencia entre el trabajo y el trabajador; entre el oficio y el oficiante. La persona como tal correspondería al ámbito de la libertad interna, la ley moral o el individuo en su mera conciencia particular. El oficio, el trabajo, sería algo que no depende de esas esferas, sino que es dado irresistiblemente desde fuera. ¿Cómo? Cada teoría tiene una explicación distinta. Lo que sí tienen todas en común es el carácter ahistórico de estos oficios. Aparecen simplemente como realidades dadas: una naturaleza inevitable que debemos aceptar sin más, pues su transformación no depende de la acción del individuo. Como la esfera de la libertad particular ha sido separada de la esfera de la praxis humana, se impone la conciencia de que los oficios, normas y órdenes dados por la sociedad son hechos naturales que no pueden ser modificados por esa libertad. Lo mismo ocurre con la autoridad históricamente dada. La justificación del orden social establecido y las autoridades que coaccionan al individuo para sostenerlo quedan por fuera de la influencia de la libertad, y en ese sentido aparecen justificadas por sí mismas como condiciones inherentes a un pretendido orden necesario. No importa quién ostente la autoridad, ésta como tal está justificada. No importa cambiar a uno u otro funcionario; lo importante es mantener a como dé lugar las instituciones establecidas. Al considerar la autoridad como tal, independientemente de quién la ostente, se construye un concepto abstracto de autoridad. La justificación de la autoridad real es desplazada del devenir

⁴ El concepto, no la autoridad mundana misma.

histórico-social del cual depende, y es puesta simplemente en la coherencia lógica del discurso filosófico. La autoridad en abstracto se justifica por sí misma, ella sólo depende del discurso filosófico reconciliador. Sin embargo, este concepto no se queda simplemente en su mera abstracción: sirve para justificar todo orden de cosas no-abstracto, toda clase de autoridad mundana. La autoridad concebida como tal, y no vinculada al momento histórico en el cual aparece y se intenta justificar, conduce necesariamente a una posición ideológica en la que toda autoridad está justificada por el mero hecho de existir, sin derecho a resistencia, sin derecho a ningún cambio.⁵ La mentalidad burguesa reconoce por primera vez en la historia la constelación compacta entre poder y autoridad: su ideología sólo legitima lo que ya se ha legitimado por la fuerza. Al aislar la autoridad abstracta de la esfera de acción individual, la autoridad mundana queda también más allá de las posibilidades de praxis social del individuo.

Vemos la función ideológica del concepto abstracto de libertad: la división del individuo en sujeto puro y sujeto empírico, sujeto ético y sujeto trabajador o económico, esta división aísla la esfera de la racionalidad y su inherente negatividad del campo de la acción material específica que pretende modificar el estado de cosas, esto es, de la praxis social. Claramente hay una contradicción entre el ideal libertario del individuo, el ideal de su autodeterminación, y la exigencia de limitación de esa libertad bajo la situación particular de la autoridad. La filosofía burguesa quiso resolver o superar esta contradicción mediante propuestas teóricas, en las que primaba una comprensión abstracta de la libertad. No podía lograrlo. Las contradicciones siguieron ahí, los individuos siguieron siendo no-libres en su concreción cotidiana, en el escenario fundamental de lo placentero y lo doloroso en sus propias vidas, en el sometimiento externo a la autoridad del rey o de los incomprensibles movimientos de la burocracia y del mercado. Sólo eran libres en sentido abstracto, respecto a un concepto formal de libertad. No eran libres en realidad, pues la concepción abstracta de la libertad les impedía ver su propia esclavitud material.

La experiencia prohíbe resolver en la unidad de la consciencia cualquier cosa que aparezca como contradictoria. Una contradicción como, por ejemplo, la que se da entre la determinación que el individuo sabe como suya propia y la que le impone la

⁵ Al menos no un cambio que no esté mediado o limitado ya de antemano por la sanción incuestionable de la autoridad metafísicamente justificada.

sociedad si quiere ganarse la vida, el “rol”, es irreductible a unidad sin manipulación, sin interposición de miserables conceptos genéricos, que hacen desaparecer las diferencias sociales esenciales (Adorno, 2005, p. 148).

Cuando analizamos el concepto de autoridad desde una perspectiva crítica, es necesario asumirlo vinculado al proceso histórico-económico en el cual aparece. La reconciliación entre libertad y autoridad no puede darse simplemente en un discurso o justificación racional. Esa reconciliación sólo puede darse en la realidad material mediante una praxis racional de los individuos.

Breve comentario sobre un concepto racional de autoridad

Si bien no es necesario hacer en este punto una defensa del elemento racional de la autoridad, he decidido hacer un breve comentario al respecto para no dar una imagen equivocada de las ideas de Marcuse. Su punto de vista no apunta al anarquismo.

Marx comprendió algo que es esencial para los autores de la escuela de Frankfurt, a saber, que los procesos sociales tienen un carácter dialéctico. “Es un ‘contrasentido’ considerar el principio de la autoridad como absolutamente malo y el de la autonomía como absolutamente bueno” (Marcuse, 1972, p. 179). En efecto, hay una forma de autoridad que no obedece simplemente a unos intereses particulares de cierta clase social (esos que asumen la forma de intereses generales), si bien esta es la forma general que ha adoptado la autoridad hasta nuestros tiempos. Cuando la autoridad se entiende únicamente en su sentido funcional, aparecen sus contenidos racionales.

La sumisión a la autoridad aparece como una necesidad inherente al proceso de producción: cuando los individuos se organizan para mediar la realidad con su trabajo, o cuando se organizan en general, es necesario que alguien ejerza una función administrativa; de lo contrario no habría ninguna producción ni tampoco ninguna acción política. Aquí, la sumisión a la autoridad no tiene un carácter irracional o acrítico: se trata simplemente de la necesidad de organizarse para poder dirigir racionalmente el proceso de producción, en vez de que sea el proceso de producción mismo el que dirija al hombre a su manera: irracional, brutal e impredecible. Se trata de una sumisión racional al administrador o dirigente; sumisión que puede reconciliarse con la libertad cuando se comprende que la organización racional tiene como objetivo una libertad y una dicha mayores para todos los individuos integrantes del proceso productivo. Esto implicaría que es el interés general el que prima en la organización de la autoridad, el interés genuino, reconciliado, de

toda la comunidad productora, y no que ese interés general es la simple apariencia de unos intereses particulares o de clase. La comprensión abstracta de la libertad se comporta como si esta reconciliación ya hubiera sido alcanzada: asume que la autoridad en sí misma es algo racional, como si la lucha por alcanzar la libertad, esto es, la libertad entendida como una actividad, fuera algo ya superado y logrado al interior de la sociedad. La autoridad permanece irracional mientras dependa de una sociedad que es en su misma organización algo irracional.

Queda mucho por decir al respecto de la relación problemática entre libertad y autoridad. Este escrito no tenía de ninguna manera la intención de abarcar la totalidad del asunto (lo que sería un menosprecio al objeto de estudio). Lo único que quería era denunciar cierta tendencia peligrosa en el desarrollo de la filosofía, y ello guiado por la mano de Marcuse. Aquí debo simplemente limitarme a estos incompletos resultados.

Referencias

Adorno, T. W. (2005). *Obra completa, 6: Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal ediciones.

Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Trad. E. Vasquez. Madrid: Biblioteca nueva.

Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Trad. de E. Albizu y C. Luis. Buenos Aires: Amorrortu.

Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura*. Trad. de M. García Morente. México DF: Porrúa.

_____. (1991), *The metaphysics of morals*. Trad. de M. Gregor. Cambridge University Press.

_____. (2004) *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*. Trad. de E. Estiú y L. Novacassa. La plata: Terramar Ediciones.

Lutero, M. (1983). *La libertad cristiana*. Buenos Aires: La aurora.

Marcuse, H. (1969). *Cultura y sociedad*. Trad. de E. Bulygin y E. Garzón Valdés. Buenos Aires: Editorial Sur, S.A.

_____.(1972). *El hombre unidimensional*. Trad. de A. Elorza. Barcelona: Editorial Seix barral S. A.

_____.(1971). *Para una teoría crítica de la sociedad. Ensayos*. Trad. de C. Lemoine. Caracas: Editorial Tiempo nuevo S.A.