

HERBERT MARCUSE

**UN ESTUDIO
SOBRE LA
AUTORIDAD**

TRADUCCIÓN

Borja Villa y Emilio Pérez-Manzucó

s e r i e c e r o

Índice

Introducción	7
I. Lutero y Calvino	15
II. Kant	45
III. Hegel	67
IV. Contrarrevolución y restauración	89
<i>A. Contrarrevolución</i>	89
<i>B. Restauración</i>	102
V. Marx	111
VI. Sorel y Pareto	131
<i>A. Sorel</i>	136
<i>B. Pareto</i>	138
Notas	147

Introducción

La relación de autoridad, según la entendemos en nuestro análisis, asume dos elementos fundamentales en la actitud mental del que está sujeto a la autoridad: una cierta cantidad de libertad (voluntariedad: reconocimiento hacia el portador de autoridad, que no descansa en la mera coerción) y, a la vez, sumisión, sujeción de la voluntad (como también del pensamiento y la razón) a la voluntad autoritaria de otro. Así, en la relación autoritaria, libertad y sumisión, autonomía y heteronomía, quedan unidas en un solo concepto en la persona del que está sometida a la autoridad. Reconocer la autoridad como fuerza básica de la praxis social interpela a la raíz misma de la libertad humana: significa (en un sentido diferente en cada caso) la rendición de la autonomía (de pensamiento, de voluntad, de acción), el sometimiento de la razón y la voluntad del sujeto a contenidos preestablecidos, de tal manera que es-

tos contenidos no formen el «material» que debe ser modificado por la voluntad del individuo, sino que se adoptan sin alteraciones como normas obligatorias para su razón y voluntad. No obstante, la filosofía burguesa sitúa la autonomía de la persona en el corazón mismo de la teoría: las enseñanzas de Kant sobre la libertad son sólo la expresión más clara y elevada de una tendencia que está vigente desde el ensayo de Lutero sobre la libertad del hombre cristiano.

El concepto de autoridad remite, por tanto, al de libertad. Lo que está en juego es la libertad práctica del individuo, su libertad social y la falta de la misma. La unión de la autonomía interna y la heteronomía externa, la desintegración de la libertad en dirección a su opuesto, es la característica principal del concepto de libertad que ha dominado la teoría burguesa desde la Reforma. De hecho, la teoría burguesa ha invertido toda su energía en la justificación de estas contradicciones y antagonismos.

El individuo no puede ser simultáneamente libre y no libre, autónomo y heterónimo, a menos que se conciba su ser como divisible y perteneciente a varias esferas. Esto se hace más que posible una vez que se deja de hipostasiar al yo como «sustancia». Si bien resulta decisivo cómo se conciba esta división. Si se hace al modo dualista, el mundo queda dividido por la mitad; se establecen dos esferas relativamente cerradas sobre sí mismas, y la libertad y la falta de libertad como tales se separan de tal manera que una esfera es enteramente el reino de libertad y la otra enteramente el reino de su contrario. Además, lo interno a la persona se reivindica como reino de

la libertad: la persona como miembro del reino de la Razón o de Dios (como «cristiano», como «cosa en sí», como ser inteligible) es libre. Mientras tanto, todo el «mundo exterior», la persona como miembro del reino natural o, en su caso, de un mundo de concupiscencia alejado de Dios (como «hombre», como «apariencia»), se convierte en el lugar de la ausencia de libertad. La concepción cristiana del hombre como «ser creado» entre la natura naturata y la natura naturans, con la herencia inalterable de la Caída, sigue siendo la base inquebrantable del concepto burgués de libertad en el idealismo alemán.

Pero el reino de la libertad y el reino de la determinación no son simplemente contiguos o superpuestos. Se fundan a la vez en su relación específica. Porque la libertad —y debemos aferrarnos a esta sorprendente idea a pesar de su carácter paradójico— es la condición de la determinación como ausencia de libertad. Sólo porque el hombre es libre y en la medida en que lo sea, puede no ser libre. Precisamente porque es «realmente» (como cristiano, como individuo racional) completamente libre, debe ser «irrealmente» (como miembro del mundo «externo») no libre. Porque la plena libertad del hombre también en el mundo «externo» denotaría simultáneamente su completa liberación de Dios y su sujeción al diablo. Este pensamiento reaparece ya secularizado en Kant: la libertad del hombre como ser racional sólo puede «salvarse» si, como ser empírico, es enteramente entregado a la necesidad natural. La doctrina cristiana de la libertad hace retroceder la liberación humana hasta un momento anterior a su historia

I

Lutero y Calvino

El opúsculo de Lutero *La libertad cristiana* reunió por primera vez los elementos que constituyen el concepto específicamente burgués de libertad y que se convirtieron en la base ideológica para la articulación burguesa de la autoridad: la libertad es asignada a la esfera «interior» de la persona, al hombre «interior», al tiempo que la persona «exterior» queda sujeta al sistema terrenal de poder. Este sistema de autoridades mundanas es trascendido a través de la autonomía privada y la razón; al tiempo que se separan sujeto y trabajo (persona y oficio) con la resultante «doble moralidad»: la falta de libertad y la desigualdad reales se justifican como consecuencia de la libertad y la igualdad «internas». Al comienzo de la obra se encuentran aquellas dos tesis que, siguiendo a San Pablo, expresan la naturaleza internamente contradictoria del concepto cristiano de libertad, haciendo un énfasis consciente en esta

antinomía paradójica: «Un cristiano es libre e independiente en todos los aspectos, siervo de nadie. Un cristiano es un siervo obediente en todos los aspectos, que tiene un deber para con todos».¹ Y la solución a la contradicción: la primera frase habla del «hombre espiritual, su libertad y justicia suprema», la segunda se refiere al «hombre exterior»: «En la medida en que es libre, no necesita hacer nada [...] En la medida en que es siervo, debe hacerlo todo». (p. 306) He aquí la expresión clara y contundente de la doctrina dualista de los dos reinos, con la libertad enteramente asignada a uno y el sometimiento enteramente asignado al otro.

Las determinaciones más específicas de la libertad interna se establecen en contraposición a la libertad externa, esto es, como negaciones del estado de libertad meramente externo: «Ninguna cosa externa» puede liberar al cristiano, dado que ni su libertad ni su «servidumbre» son «corporales ni exteriores»; ninguna cosa externa «toca el alma, ya sea para liberarla o para hacerla cautiva» (pp. 357-38). Nada de lo que está en el mundo y proviene del mundo puede atacar al alma y su libertad; esta terrible expresión, que no solo impide ya de partida la desaprobación de la miseria «exterior», sino que, de hecho, la justifica «trascendentalmente», persiste como base de la doctrina kantiana de la libertad; a través de este, la ausencia de libertad real queda subsumida en el concepto de libertad. Como resultado, una peculiar ambigüedad (positiva y negativa) entra en tal concepto: el hombre que está encerrado en su libertad interior tiene tanta libertad sobre todas las cosas exteriores

que se vuelve libre *de* ellas —ni siquiera ya las *posee*, deja de tener control sobre ellas (p. 367). El hombre ya no *necesita* cosas, no porque las posea o las tenga bajo su control, sino porque en su libertad interior autosuficiente puede prescindir de ellas absolutamente. «Si tales obras ya no son un requisito previo, entonces seguramente todos los mandamientos y leyes son como cadenas rotas; y si sus cadenas se rompen, seguramente será libre» (p. 362). Aparentemente aquí realmente se transforma la libertad interior en libertad exterior. Pero el reino de la libertad exterior que se abre es, desde el punto de vista de la salvación «espiritual» en su conjunto, un reino de «obras indiferentes»: lo que el hombre es libre de hacer, lo que se puede o no hacer, es en sí mismo irrelevante para la salvación de su alma. «Pero ‘libre’ es aquello respecto a lo que tengo elección, de lo que puedo o no disponer, pero de tal manera que beneficie a mi hermano y no a mí». Las cosas y las obras «libres» en este ámbito pueden también denominarse «innecesarias»: «Cosas que no son necesarias, que Dios deja a nuestra libre elección y que conservamos o no». La libertad es la liberación total y completa independencia, pero una liberación y una independencia que nunca pueden cumplirse o realizarse libremente por ningún acto ni por ninguna obra. Porque esta libertad *precede* en gran medida a todo acto y toda obra, de modo que se ha realizado ya cuando el hombre comienza a actuar. Su libertad nunca puede ser el resultado de una acción, ni la acción puede aumentar ni disminuir la libertad del hombre. Las «obras» terrenales no se hacen para satisfacer a la persona necesitada;

la «satisfacción», más bien, «debe haber acontecido [...] ya antes de las obras, mediante la fe, y son las obras las que deben seguirla» (p. 364).

Pero ¿cuál es el objetivo del obrar terrenal del hombre? ¿Qué sentido tiene si lleva una eternidad alcanzar la plenitud? Para la persona «interior», de hecho, ¡ningún sentido en absoluto! Lutero lo dice claramente: «Las obras son cosas sin vida y no pueden honrar ni alabar a Dios» (*ibid.*). Una frase cargada de consecuencias: se sitúa en los albores de un desarrollo que concluye con la total «cosificación» y «alienación» del mundo capitalista. Lutero tocó aquí con gran precisión los puntos nodales de la nueva *Weltanschauung* burguesa y origen del concepto moderno del sujeto como persona. Inmediatamente después de haber proclamado que las obras son «cosas sin vida», continúa: «Pero aquel que buscamos aquí, no el que está hecho ya como obra, sino el que hace, el maestro de obra» (loc. cit). Lo que se busca es la persona (o ese aspecto de la persona) que no está hecho (por otro) sino que es y sigue siendo el verdadero sujeto de la actividad, el verdadero dueño de sus obras: la persona que actúa autónomamente. Y al mismo tiempo —este es el punto decisivo— se busca a esta persona en contraposición a sus obras («sin vida»): como negación y negatividad de sus obras. El hacedor, la persona y la obra se desgarran: la persona como tal nunca entra esencialmente en la obra, nunca puede realizarse en la obra, precede eternamente a todas y cada una de las obras. El verdadero sujeto humano nunca es sujeto de praxis. De este modo, la persona queda liberada en un grado