

INTRODUCCIÓN

AUTORIDAD: EQUÍVOCOS SEMÁNTICOS Y AXIOLÓGICOS

RICARDO MALIANDI

Muchos de los malentendidos que circulan en torno del concepto de “autoridad” derivan de la anfibología propia del término, pero ésta, a su vez, se origina en diversas circunstancias, algunas de las cuales son etimológicas. De acuerdo con su etimología (*auctoritas* se vincula claramente con *auctor*), “autoridad” tiene vecindad semántica con “autoría” y con el verbo “autorizar.” Todos estos vocablos, de frecuentísimo uso tanto en el habla ordinaria como en la técnica, remiten a *auctor*, que a su vez lo hace a los verbos latinos *aucto* y *augeo*.¹ Estos, además de parónimos, son prácticamente sinónimos y significan, en primera instancia “aumentar”, “acrecentar”, “favorecer”. *Auctor*, entonces, no es exclusiva o necesariamente el que “crea” algo (según lo sugiere la palabra española “autor”), sino también el que “promueve” “perfecciona” o “hace prosperar” alguna cosa ya existente. Y, a su vez, el sustantivo latino *auctoritas* tiene el sentido principal de “garantía”, y asimismo el de “autoridad”, pero sobre todo de autoridad *que garantiza*. Indica Silvia Magnavacca que ya en el latín medieval, sin embargo, y particularmente en escritos filosóficos, fue imponiéndose la significación de *auctor* como el “promotor, propugnador o defensor de una idea, opinión o doctrina, en cuyo representante se convierte para la posteridad.”² A partir de ahí pasó a significar también “modelo, maestro o guía”, y ulteriormente adquirió “la acepción de quien confirma, ratifica y aun sanciona alguna tesis”³ Estos últimos significados se transmitieron a la palabra *auctoritas*, que se entendió entonces como “credibilidad de una tesis o afirmación determinada, validez que emana precisamente del prestigio de quien es o ha sido su autor.”⁴ En relación con ello, *auctoritas* se usa en el Medioevo para referirse a algún pasaje de una obra que se cita como autoridad en un tema determinado (por ejemplo, algún fragmento de un libro de Aristóteles). Sin embargo, a partir del siglo XII, el recurso argumentativo a la *auctoritas* se fue desestimando y se restringió a pasajes de la Escritura. La *auctoritas Dei* venía siendo afirmada desde San Agustín, y había de proseguir en la Escolástica.

¹ De *augeo* proviene asimismo el castellano “aumentar”.

² Magnavacca, Silvia (2005): 103

³ Loc.sit.

⁴ Loc.cit.

El carácter ambiguo del sustantivo latino *auctoritas* deriva también de que ya en el Derecho Romano aludía a un tipo de legitimación que podían efectuar aquellos ciudadanos –en particular los miembros del senado– a quienes se les reconocía su saber en determinados asuntos. Ellos no poseían poder político, pero eran consultados por éste cuando se trataba de tomar una decisión importante. Aunque la opinión así obtenida no revestía carácter vinculante, se la tenía siempre en cuenta desde la perspectiva moral, y cuando la decisión fracasaba o tenía malas consecuencias, era más recriminable si no se había ajustado a dicha opinión. De todos modos, la *auctoritas* se distinguía de la *potestas*, a la que sí era *obligatorio* obedecer.

Hay entonces al menos dos matices semánticos que parecen comunes en las raíces etimológicas de “autoridad”: una referencia a una forma de “saber” y otra a una forma de “derecho a ser obedecida”; aunque considerando ese saber más bien como un criterio en el que apoyar un discurso o una acción práctica, y esa obediencia como respuesta a una influencia moral. Tiene autoridad, en ese sentido originario, aquello *en lo que se puede creer*. Pero, a diferencia de la razón, su credibilidad no deriva de la evidencia, sino de un “autor”.

La ambigüedad del término “autoridad” ha ido creciendo con el tiempo, porque se lo fue usando –como suele ocurrir con gran parte del vocabulario de toda lengua–, no sólo de modos diversos, a menudo alejados de su fuente etimológica, sino también en distintos ámbitos de la interacción social, y además porque en cada uno de éstos las respectivas instancias de autoridad sufrieron y sufren desviaciones o abusos que inoculan tonalidades peyorativas. Los equívocos semánticos se multiplican cuando a las imprecisiones descriptivas se añaden oposiciones axiológicas, es decir, cuando un concepto es objeto de valoraciones positivas y negativas. En el caso del concepto de “autoridad” probablemente prevalecieron en un comienzo las positivas, mientras que las negativas fueron surgiendo a medida que se producían excesos o arbitrariedades: las diversas y abundantes ocasiones en que la autoridad se aprovechaba para la explotación, la iniquidad o el despotismo fueron arrojando desprestigio sobre el concepto, hasta el punto de hacer prevalecer con frecuencia el modo despectivo de su evaluación. Aun así, nunca pudo desaparecer el reconocimiento de sus aspectos meritorios, con lo cual se amplificó la ambigüedad. La “autoridad” suele asociarse, en el imaginario colectivo, al “autoritarismo”, pero también a lo que es digno de respeto, de crédito, o de reconocimiento, es decir, al prestigio o el ascendiente propios de personas o instituciones.

Tanto para la polisemia descriptiva como para la valorativa ejerció especial influencia la contraposición hegeliana entre “autoridad” y “razón”, y en particular el hecho de que, según Hegel, el filosofar mismo consiste esencialmente en el reemplazo de la primera por la segunda. Como interpreta Arno Baruzzi,⁵ esa contraposición determinaría incluso las diferencias entre los

⁵ Cf. Baruzzi, A. (1977)

diferentes modos que muestra la filosofía a través de su historia, pero que tendrían en común el propósito del mencionado reemplazo.

Así la filosofía no sólo es el primer intento, sino, en general, el intento contrario a la autoridad. Esta se convierte para ella en un concepto fundamental de tipo especial, en cuanto es simplemente su concepto contrario. La filosofía busca la libertad del pensamiento. En cuanto aparece la filosofía, la autoridad se experimenta como falta de libertad.⁶

Es cierto que la filosofía griega carecía de un concepto de “autoridad”. Podría agregarse que los romanos sí lo tenían, pero aún no lo contraponían (al menos no explícitamente) al filosofar. La contraposición – sostiene Baruzzi, y continuando con su referencia a Hegel— habría surgido con Descartes y se habría afianzado en la Ilustración. Pero toda la historia anterior de la filosofía constituiría una lucha por emanciparse, aunque los intentos anteriores sólo atinaron a reemplazar una autoridad por otra. Incluso cuando Heráclito, en el fragmento 50, dice aquello de que “debéis escuchar al *logos*, no a mí”, estaría estableciendo una nueva obediencia a la autoridad, consistente en subordinarse al ente. Los romanos, en cambio (por ejemplo, Cicerón) trataron de conciliar la *ratio* con la *auctoritas*. Para ellos la razón de algo requiere una autoridad que le dé fuerza enunciativa.⁷ También fueron los romanos, como dije, quienes introducen la noción política y jurídica de “autoridad”, especialmente como una característica del senado.

Aunque el senado no tenía ninguna fuerza, y así formalmente no podía inaugurar, ni imponer ni controlar una ley, sin embargo tenía la envolvente posibilidad política de influir en todo proceso político con su consejo, asesoramiento y opinión. En el senado romano apareció históricamente en la forma más pura lo que puede ser la autoridad políticamente. Aquí se mostró en una institución, como nunca más después, lo que significa este concepto político fundamental.⁸

En este sentido político y jurídico –que ha sido ulteriormente el predominante (aunque, como se verá, no el único)—ha subsistido, sin duda, algo básico de su significado etimológico: la relación de *auctoritas* con *auctor* y por tanto con *augeo*, *augere*: la referencia a un “aumento”, en este caso un aumento del carácter institucional del Derecho y del institucionalidad política. Ahí puede verse asimismo el aspecto axiológicamente positivo, como algo imprescindible en las sociedades organizadas, y al mismo tiempo como un modo de controlar la tendencia espontánea de todo poder a convertirse

⁶ Ibid.:167

⁷ Cf. ibid.: 169.

⁸ Ibid.: 171.

en opresivo o despótico. El concepto de “revolución”, más reciente, surgió como contraposición a esto último y no a la autoridad como tal. La autoridad, en sentido positivo, tiene que ser compatible con la libertad, y, desde luego, con la justicia. Sería precisamente un modo de mediación en el tradicional conflicto entre justicia y libertad. La filosofía, entonces, no podría quedar limitada, como quería Hegel, a un reemplazo de la autoridad por el pensamiento libre.

A veces se distingue, por ejemplo, entre “autoridad natural” y “autoridad jurídica”, entendiéndose por la primera el mero influjo efectivo de un ser humano sobre otro, basado en fuerzas psíquicas y / o físicas,⁹ mientras que la segunda alude a un ascendiente oficialmente legitimado. El hecho de que con frecuencia haya un portador de ambas formas (por ejemplo, la “autoridad” de los padres respecto de hijos menores de edad) no obsta para que sigan siendo fácilmente discernibles. Según Marcel Reding, la autoridad natural puede vincularse con la jurídica en forma de poder oficial, en cuyo caso no se la considera propiedad del portador, sino una consecuencia de determinada posición, o de un *cargo* (por ejemplo, de un “funcionario”), a través del cual alguien adquiere determinados derechos y deberes. Se trata de una “autoridad” que se mantiene mientras se ejerce la respectiva función. El poder político, en tal sentido, constituye –o mejor diríamos, en razón de lo que se verá más abajo, *admite*-- una autoridad institucionalizada, cuyo grado de fuerza no depende sólo de la función, sino también del sistema político en el que se la ejerce: un sistema autoritario fortalece el poder, uno antiautoritario lo debilita; de ahí la importancia de que una Constitución asegure tanto la estabilidad del Estado como la libertad de los ciudadanos.¹⁰

En la historia política, las principales críticas a la autoridad han estado representadas por el anarquismo, o al menos por el tipo de ideas que lo fueron preparando, ya desde la Antigüedad, con la insurrección de los esclavos en Roma. Pero, en sentido más estricto, el anarquismo constituye, como dice Henri Arvon,

un enfrentamiento de la voluntad particular y la voluntad general, un diálogo apasionado entre el individuo consciente de la responsabilidad de sí mismo y el Estado moderno, nociones surgidas, paradójicamente, tanto la una como la otra, de la tormenta revolucionaria de 1789.¹¹

Pero el mismo autor reconoce lo que vieron ya los representantes del llamado “socialismo utópico”, es decir, que la idea de libertad promocionada por la Revolución Francesa se plasmó de hecho como triunfo del liberalismo, el cual convirtió la *liberté* en un quebrantamiento del otro ideal proclamado por

⁹ Cf. Reding, M. (1972) : 282

¹⁰ Cf. *ibid.*: 283.

¹¹ Arvon, H. (1971): 11.

aquella revolución: el de la *égalité*. El liberalismo tuvo pronto dos clases de adversarios, opuestos a su vez entre sí: los “contrarrevolucionarios” (como Burke o de Maistre), claramente conservadores, y los “superrevolucionarios” como Babeuf, precursor del anarquismo y del marxismo.¹² Esta última postura anti-liberal incidió, sobre todo desde fines del siglo XIX, en la significación peyorativa del concepto de “autoridad”, hasta el punto de entender que ésta puede disfrazarse de “libertad” para justificar formas extremas de injusticia social. Marx vino a mostrar que el liberalismo pone a los seres humanos en el conflicto entre Estado y Sociedad burguesa. El anarquismo, considerando que estas instancias no pueden llegar a conciliarse, recomendó la destrucción del Estado y la reconstrucción de la Sociedad según principios extraestatales. De ese modo, Marx no sólo iniciaba un ideario político que habría de consolidarse como “materialismo dialéctico”, sino que daba también un importante punto de apoyo al anarquismo, al reforzar la crítica al Estado. Pero el marxismo y el anarquismo constituyen formas contrapuestas en lo que hace a los criterios de reconstrucción de la vida social.¹³ El anarquismo apunta a la desaparición del Estado, en tanto que el socialismo, aun reconociendo el carácter alienante de éste, opta por buscar en la historia, más allá de la oposición entre Estado y Sociedad, una unidad que puede ser recuperada a través de la desaparición de las diferencias entre clases. Tanto el anarquismo como el marxismo, por su parte, adquirieron múltiples variantes a fines del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX, y ellas sin duda incidieron a su vez en variantes de la manera de entender la “autoridad”

Son muchas las contingencias políticas, sociales, bélicas, económicas, ecológicas, religiosas, científicas, etc., que concurren, pues, en la polisemia que estoy señalando. En relación con ello, se ha hecho también más difícil cualquier intento de aclarar o investigar en qué consiste realmente la autoridad. Resultan en tal sentido sugestivas las palabras con que comienza Hanna Arendt su ensayo titulado precisamente “¿Qué es la autoridad?”

Para evitar equívocos, tal vez habría sido más sensato preguntarse qué fue y no qué es la autoridad, pues considero que tenemos el estímulo y la ocasión suficientes para formular así la pregunta, porque la autoridad se ha esfumado del mundo moderno. En vista de que no podemos ya apoyarnos en experiencias auténtica e indiscutiblemente comunes a todos, la propia palabra está ensombrecida por la controversia y la confusión. Muy poco de su índole resulta evidente o aun comprensible para todos, excepto que el científico político puede recordar todavía que este concepto fue, en tiempos, fundamental para la teoría política,

¹² No se conocen escritos de Babeuf. La redacción del *Manifeste des égaux*, que contiene sus propuestas revolucionarias y que en principio se le había atribuido, se debió probablemente a Sylvain Maréchal (cf. Touchard, J, 2006: 363). La difusión de sus ideas se realizó sobre todo a través del libro *La conspiración de Babeuf*, de Filippo Buonarroti, quien perteneció al movimiento de Babeuf.

¹³ Cf. Arvon, H., op.cit.: 20 – 21.

o que la mayoría estará de acuerdo en que una crisis de autoridad, constante y cada vez más amplia y honda, ha acompañado el desarrollo de nuestro mundo moderno en el presente siglo.¹⁴

Permítaseme proseguir por un instante, de modo muy abreviado y parafrástico, la memoria de algunas de las ideas que Hanna Arendt volcara en ese trabajo. Es importante, por ejemplo, la insistencia que ella pone (aquí y en otras obras) en distinguir dos facetas de lo político: el poder y la autoridad. Mientras el poder presenta siempre algo nuevo e inesperado, la autoridad se vincula a una tradición cultural. La ciencia política actual ya no hace esa distinción y prácticamente los toma como sinónimos cuya común significación es su referencia a las relaciones entre mando y obediencia. Para Arendt es cierto que existe esa referencia, pero ella tiene características diversas en los dos conceptos. El “poder” es una forma de coherencia social, es decir, la capacidad para ordenar el comportamiento de una comunidad. La falta de coherencia deteriora el poder. Un número pequeño de personas que obran coherentemente tiene a menudo más poder que una multitud despojada de cohesión. La “autoridad”, en cambio, alude a una forma de reconocimiento y de acuerdo. Implica también, como el poder, una forma de obediencia, pero se trata expresamente de una obediencia *sin coacción*. Esta obediencia voluntaria, no forzada, derivada del reconocimiento, por parte del que obedece, de la “autoridad” a la que se obedece, es el matiz semántico en el que se conserva algo del ya mencionado sentido etimológico. Es un matiz que, al desaparecer, representa el factor decisivo para que la autoridad, como vimos, se haya “esfumado del mundo moderno”. La autoridad implica una jerarquía, no impuesta por la fuerza, sino reconocida tanto por el que manda como por el que obedece. Esto es particularmente importante, porque determina una significación opuesta a la que se le suele asignar en nuestro tiempo. “Se usa la fuerza –dice Arendt– cuando la autoridad fracasa.”¹⁵

Estas distinciones no han sido tenidas en cuenta en las ciencias sociales y políticas. Tanto los politólogos liberales como los conservadores incurrieron, según Arendt, en esa omisión, precisamente al ocuparse del problema de la autoridad y la libertad. Los liberales sostuvieron que el progreso hacia una libertad organizada y asegurada es lo propio de la historia moderna, y que toda desviación de ese camino constituye un proceso reaccionario. Con ello olvidaron las diferencias entre regímenes “autoritarios” (que restringen la libertad), “dictaduras” y “tiránías” (que la suspenden o proscriben) y “totalitarismos” (que la eliminan). Olvidaron así que “un gobierno autoritario limitador de la libertad permanece condicionado por esa misma libertad que restringe, hasta el punto de que perdería su propio carácter si la aboliera por

¹⁴ Arendt, H. (1996): 101. Este ensayo de H.Arendt fue escrito en 1958. En el más de medio siglo transcurrido desde entonces han surgido sin duda muchos nuevos motivos que aumentan esa confusión y esa crisis.

¹⁵ Ibid.: 102

completo, porque llegaría a ser una tiranía.”¹⁶ Tampoco tuvieron en cuenta la distinción entre poder legítimo e ilegítimo, esencial en regímenes autoritarios. El tirano manda según su propio interés, mientras que un gobierno autoritario siempre está limitado por las leyes, y, además, reconoce una fuente externa de su propio poder, y superior a éste, precisamente como instancia que le otorga “legitimidad”. Los conservadores, por el contrario, se complacen en señalar la diferencia entre tiranía y autoridad, considerando que esta última está amenazada por el “progreso” que proclaman los liberales. Pero también confunden tiranía y totalitarismo, aunque creen que la democracia, al anular las autoridades tradicionales, desemboca en totalitarismo.

Arendt piensa que, al margen de las teorías politológicas globales, es posible distinguir tres modelos distintos de organización del poder: el autoritario, el tiránico y el totalitario.¹⁷ El autoritario puede representarse mediante una pirámide, en cuya cúspide se asienta el poder, que disminuye gradualmente a medida que se desciende hasta la base. La filósofa reconoce que esta imagen sería aplicable, en sentido estricto, sólo al tipo de gobierno autoritario cristiano, propio de la Edad Media. El modelo tiránico pretende en cambio ser “igualitario”: sólo el tirano tiene poder; todos los demás son iguales, es decir, carecen de poder. La imagen correspondiente no es la pirámide, porque aquí desaparecen las capas intermedias entre la cúspide y la base. Sólo hay un punto de poder que se eleva (“apoyado sólo por las bayonetas proverbiales”, ironiza Arendt) por encima de una masa de individuos iguales entre sí. El modelo totalitario, en fin, tiene una estructura en capas concéntricas, como una cebolla, en cuyo centro está el jefe o conductor. Este puede integrar los poderes políticos, como en la jerarquía autoritaria, o bien puede oprimir a los gobernados, al modo de la tiranía. Pero lo hace “desde dentro y no desde fuera o desde arriba”. Ofrece una ficción de normalidad y de independencia entre las diversas capas.

Pese a sus insuficiencias, Arendt concede al liberalismo y al conservadurismo “una gran dosis de verosimilitud”, ya que el primero pone límites al repliegue de la libertad, y el segundo hace lo mismo con la autoridad. Ellos son tomas de conciencia de dos peligros que se han acentuado en la modernidad (la regresión de la libertad y de la autoridad), pero a la vez, debido a sus actitudes unilaterales, colaboraron a la confusión conceptual actualmente reinante.

El elemento tradicional de la autoridad condiciona la estabilidad de una organización política y de sus actividades específicas. Para Arendt es erróneo calificar como “autoritarios” a regímenes dictatoriales como la Alemania nazi o la Rusia soviética, donde la obediencia es impuesta, no sólo por la amenaza de castigo a la desobediencia, sino incluso por una especie de “lavado de cerebros” en el que se fabrica una convicción artificial. El poder usa muchas y diversas formas de “fuerza”, es decir, de “violencia”, algo que

¹⁶ Ibid.: 106

¹⁷ Cf. *ibid.*: 108 ss.

es ajeno a la autoridad bien entendida. La violencia tiene que apelar a formas de *justificación* de los fines perseguidos. La “autoridad”, bien entendida, no necesita justificaciones, sino que se apoya en la *legitimidad*. La violencia es, para Arendt, índice de un déficit de legitimidad o de autoridad. Tanto elñ poder como la autoridad pertenecen a la esencia de lo político; la violencia, no. Pero el poder puede y suele valerse de la violencia, mientras que la autoridad no la necesita ni la admite. Esto marca asimismo la diferencia entre otros dos conceptos políticos más complejos: el “realismo político” y el “republicanismo democrático”. El realismo político, en el sentido de Maquiavelo, Hobbes o Karl Schmitt, concibe lo político como algo que *depende* de la posibilidad *real* de la violencia, y por tanto de la guerra, mientras que el republicanismo democrático, por ejemplo en Rosseau y Kant, aunque tiene conciencia de la siempre latente posibilidad de la violencia, no la considera como factor esencial, sino secundario y contingente. Arendt pone el acento en esto: La violencia es aquello a lo que el poder apela cuando pierde su autoridad legítima, pero en sí mismo no depende de la violencia. Más bien ocurre lo inverso: la violencia depende del poder, ya que, sin poder, ella es ineficaz. Ni siquiera un régimen totalitario puede sostenerse exclusivamente en la coacción. Por eso es tan importante la distinción que hace Arendt entre “justificación” y “legitimidad”. La justificación, referida, como dije, a los fines, se aplica precisamente a la violencia. La legitimidad, en cambio, se apoya en una fundación, un consenso originario, un tipo de acuerdo inaugural que ha ido asentándose a través del tiempo.

Resulta interesante la relación que ve Hanna Arendt entre el tiempo y los conceptos de “autoridad”, “poder” y “violencia”, en el sentido de sus respectivas referencias al pasado, el presente y el futuro. La autoridad, por su esencia fundacional, se apoya en el pasado, en los orígenes, enfatizando el respeto a la estabilidad política. El poder se establece y se mantiene mediante un acuerdo presente de los hombres. Y la violencia representa una apelación al futuro, en el sentido de que ella misma se ve justificada por los fines que habrán de lograrse.

El planteamiento de Arendt, que no se limita al ensayo sobre autoridad, sino que se encuentra y complementa en varias de sus obras, y que aquí necesariamente he reducido a un mero esquema, ha sido objeto de numerosos estudios críticos en los que no puedo ni corresponde entrar ahora. Sólo quisiera destacar dos cosas: en primer lugar, que se trata de uno de los mayores testimonios filosóficos acerca de lo que aquí he tematizado, es decir, de la ambigüedad que ha adquirido el concepto de “autoridad” y de al menos algunas de las principales causas de la misma, y, en segundo lugar, que esa visión particular, en la que a mi juicio se capta lo que yo llamaría *conflictividad diacrónica*, deja fuera de consideración otro aspecto de esa misma conflictividad: la contraposición entre la autoridad y la crítica.

Las oposiciones conflictivas se caracterizan, según las entiendo, por la conjunción de la oposición y la complementariedad. Los conceptos de “autoridad” y “poder”, que no sólo son inherentes a lo político, sino también a

muchos otros ámbitos de la interacción social, se oponen, pero también se *suponen* entre sí. Quizás sea esta mutua suposición uno de los factores que inciden más fuertemente en el desenlace anfibológico que puede llevar, como se acaba de ver, incluso a la errónea identificación de ambas instancias. Pero, a su vez, la relación de oposición incide en el aspecto axiológico de esa anfibología, es decir, a la coexistencia de valoraciones positivas y negativas de la “autoridad”. La autoridad se valora positivamente cuando se la ve amenazada por el poder (al que se concibe también como espontáneamente coactivo y por tanto como restrictivo de la libertad). Se la valora negativamente, en cambio, cuando se la asocia excesivamente –incluso hasta el equívoco de su identificación– con el poder, y por tanto cuando se la ve como una amenaza para la libertad. Que el poder mismo sea también objeto de ambigüedades es tema que requeriría una disertación aparte, pero, por de pronto, se muestra claramente, en su relación con la autoridad, como un factor determinante de equívocos axiológicos respecto de ésta.

Pero, por otro lado, y como adelanté, también la crítica se encuentra en conflicto diacrónico con la autoridad. Creo que es correcta –aunque a la vez insuficiente– la ya citada contraposición hegeliana entre la autoridad y la filosofía, contraposición en la que asimismo entra en juego el concepto de libertad, y sobre todo si se admite el carácter esencialmente crítico de todo auténtico filosofar. Pero digo que esa contraposición es insuficiente porque en ella se ocultan los aspectos complementarios que vinculan a ambas instancias. La crítica es una función racional, opuesta, y a la vez complementaria con la función racional de fundamentación. En virtud de esta última, la razón obra con plena confianza en sí misma, mientras que la función crítica presupone y enfatiza una peculiar auto-desconfianza de la razón, y la necesidad de mostrar los límites de esta facultad. La razón es, así, bidimensional, y la autoridad representa una especificación de la ineludible dimensión fundamentadora. Cualquier monopolio de la autoridad representa en tal sentido una consideración arbitrariamente unilateral de la razón, una excesiva confianza en ella y por consiguiente una omisión de la dimensión crítica y su respectiva asunción de los propios límites. La autoridad, dicho de otro modo, está asociada al principio ético diacrónico de la conservación (otro aspecto que destaca el trabajo de Hanna Arendt), y en tal sentido se opone al principio ético de realización. El mejor ejemplo de monopolio autoritario es lo que se conoce como “argumento de autoridad”, en el que se excluye la crítica y, por tanto, se transgrede el carácter bidimensional de la razón. Algo muy semejante, o mejor dicho, el aspecto práctico de esa misma unilateralización, aparece cuando se usa ese argumento como criterio para la aplicación de normas o principios morales. Se está, en tal caso, ante un falso “paradigma de aplicabilidad”.¹⁸ En general, el término peyorativo “autoritarismo” no significa remisión a una autoridad, sino la actitud despótica de una autoridad (confundida, por tanto, con una forma de poder) de imponer una afirmación

¹⁸ Acerca de los “paradigmas de aplicabilidad” cf. Maliandi, R.(2006): 199 - 217

determinada sin contar con los correspondientes argumentos. Ese “autoritarismo” es más grave que el mero o ingenuo uso del argumento de autoridad. Es la negativa expresa a proporcionar fundamentos y, por tanto, una forma de desdén por la razón. El autoritarismo traiciona a la razón, de este modo, no sólo en su dimensión crítica, sino también en la fundamentadora. Le sustrae, además, su carácter dialógico, en virtud del cual la razón sólo opera realmente mediante intercambio argumentativo. Ese desdén se hace aún más peligroso cuando es sutil o solapado, y engaña aparentando racionalidad. Pero con frecuencia es explícito, como ocurre en el fanatismo o el *fundamentalismo*. También este último es un término equívoco, ya que alude a una falta de fundamentación¹⁹. Es “fundamentalista” quien se aferra a un dogma (generalmente religioso) y a las consecuencias que puedan derivarse de su práctica, quien no admite discrepancias ni pone en discusión sus afirmaciones ni las apoya en argumentos. Por eso es necesario no confundir el fundamentalismo con la fundamentación, que es una auténtica función racional. Ninguna fundamentación se impone por la fuerza. “Fundamentar” equivale a intentar la aclaración de incertidumbres, y, por tanto presupone las dudas, aunque al mismo tiempo implica reconocer que no todo se puede disolver en la duda. Ya Descartes había visto que no se puede tener duda de que se duda; ahora podemos comprender asimismo que una duda infinita equivale a una auto-contradicción. Pero la función racional de fundamentación es un modo de oponerse al dogmatismo, y por tanto a la forma extrema de dogmatismo que es el “fundamentalismo”. En la medida en que la autoridad se asocie al fundamentalismo, la crítica es todo lo contrario de ella, y necesariamente la excluye. Es también la principal perspectiva determinante de la valoración negativa de la autoridad.

Pero el caso es que *no siempre*, ni necesariamente, la autoridad es “fundamentalista”, aunque siempre esté ligada a alguna forma de fundamentación, o, como lo ve en política Hanna Arendt, a la legitimación. O, dicho de otro modo: no toda presencia de una autoridad implica *autoritarismo*. Si la autoridad se hace autoritaria cuando excluye la crítica, y por tanto transgrede el carácter bidimensional de la razón, también la crítica lo transgrede, aunque en sentido inverso, cuando excluye absolutamente la autoridad. La total ausencia de autoridad genera caos, no sólo porque anule toda posible cohesión (que es propia, como lo ve Arendt, del poder, y no de la autoridad, pero necesita de ésta) sino también porque implica la total pérdida de confianza en la razón y deja librada la interacción social a los impulsos irracionales. La crítica es esencialmente *antiautoritaria*, pero, aunque tenga que serlo a menudo, no es necesariamente *antiautoritaria*. Quizá haya sido esta distinción la que le faltó hacer a Hegel cuando contrapuso la filosofía a la autoridad.

¹⁹ La equivocidad del término “fundamentalismo” ha hecho incluso incurrir en una burda confusión de ese concepto con el de “fundamentación última” que propone la pragmática trascendental. Los buenos conocedores de esta última, sin embargo, ya se han ocupado de despejar ese lamentable malentendido. Cf., por ejemplo, Cortina, A. (1990): 32.

Para despejar, al menos parcialmente, los principales equívocos que han surgido en torno del concepto de “autoridad”, es preciso comprender que la dicotomía entre la autoridad y la crítica es uno de los modos como se manifiesta la bidimensionalidad de la razón. Pero para tal comprensión parecen a su vez imprescindibles dos pasos: el primero sería el reconocimiento de que la autoridad y la crítica están en conflicto de un modo necesario y no meramente contingente, y el segundo paso consistiría en un reconocimiento aparentemente contradictorio²⁰ con el primero, a saber, el reconocimiento de que la convergencia entre esas dos instancias, aunque sin duda difícil, no es imposible. Tampoco es pensable como logro definitivo, sino siempre circunstancial e inestable, justamente en razón de lo reconocido en el primer paso, es decir, la estructura conflictiva de la relación. No puede haber crítica donde se pretenda un grado óptimo de autoridad, ni puede haber autoridad donde se pretenda un grado óptimo de crítica. La clave está, entonces, en una renuncia provisional a la optimización: sólo una crítica *ma non troppo* puede hacer lugar a la autoridad, e incluso *obedecerla*, con la condición de que ésta sea, a su vez una autoridad *ma non troppo*, y admita en definitiva la *legitimidad* de la crítica.

Bibliografía

Arendt, Hanna (1996), “Qué es autoridad”, en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 2ª ed., pp. 101 – 153

Arvon, Henri (1971), *El anarquismo*, Buenos Aires, Paidós

Baruzzi, Arno (1977), “Autoridad”, en Krings, Hermann et. al., *Conceptos fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, pp. 167 – 177

Cortina, Adela (1990) *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos

Dahl, Robert A. (1993), *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós

Magnavacca, Silvia (2005), *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires / Miño y Dávila

Maliandi, Ricardo (2006), *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos/UNLa

Schneewind, Jerome B. (2009), *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, México F.C.E.

Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 6ª. ed, 2006

²⁰ Las apariencias de contradictoriedad constituyen paradojas, pero no verdaderas contradicciones.