De la personalidad autoritaria a la personalidad neoliberal¹

From authoritarian personality to neoliberal personality

Samir Gandesha*

Traducción y respuesta de Ana Inés Heras**

*“El capitalismo es probablemente la primera instancia
de un culto que crea culpa y no expiación”*

WALTER BENJAMIN, *El Capitalismo como religión*,
fragmento no publicado²

Puede decirse que el capitalismo contemporáneo neo-liberal se caracteriza por dos rasgos significativos. Por un lado, un pronunciado incremento en la desigualdad económica y social desde mediados de los setentas (1970's). Por ejemplo, el sesenta por ciento del incremento del producto bruto interno en Estados Unidos que se produjo desde 1977 hasta la actualidad fue a parar a manos del diez por ciento más rico.³ Esta desigualdad seguramente continuará aumentando en los próximos años y décadas como producto de la combinación de una constelación de fuerzas y tendencias –por ejemplo, el incremento de la inversión en capital fijo e innovaciones técnicas como la automatización intensificada.

Por otro lado, en vez de generarse una respuesta a esta desigualdad creciente que amenaza sacudir los fundamentos de este orden político, el

Recibido: 21 de septiembre, 2016. *Aceptado:* 20 de febrero, 2017.

* Profesor Asociado en el Departamento de Humanidades y Director del Instituto para las Humanidades de la Simon Fraser University. El profesor se especializa en Pensamiento Europeo Moderno y Cultura, con especial énfasis en los siglos XIX y XX.

** Doctora y Magíster en Educación por la Universidad de California, Santa Bárbara. Especialista en etnografía y sociolingüística de la interacción. Correo electrónico: herasmonnersans@gmail.com

¹ El original de este ensayo, en inglés, se presentó tanto en “Der aufrechte Gang im Windschiefen Kapitalismus Tagung” como en el Freud Museum en Londres en enero de 2016. El autor agradece los comentarios a una versión anterior de este trabajo que fueron proporcionados por: Dan Adleman, Johan Hartle, Hilda Fernández, Christopher “Kit” Fortune, Jay Frankel, Christoph Henning, Lene Auestad, Max Pensky, Lucia Pradella y Jonathan Sklar.

² Walter Benjamin (1996), *Selected Writings*, Volume I, Cambridge, Mass, Belknap Press, pp. 288-292.

³ Thomas Piketty (2014), *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge, Mass, Belknap Press /Harvard.

aumento en el apoyo de movimientos de corte autoritario y populista en Europa y América del Norte continúa creciendo. Por movimientos autoritarios y populistas simplemente quiero decir aquellos movimientos que buscan representar a “la gente” entendiéndolo en términos estrechos etno-nacionalistas, y definiéndose en oposición a un bloque de poder tradicionalmente constituido. Esto se puede ejemplificar con la aparición del Frente Nacional que alcanzó las primeras filas en las recientes elecciones regionales en Francia, un avance que solamente pudo ser frenado en la segunda ronda con el voto táctico de parte de los socialistas franceses.⁴ En Estados Unidos, por supuesto, hemos sido testigos del encumbramiento de Donald Trump como el nominado en primer término para las elecciones presidenciales por parte del Partido Republicano y que basó su campaña en una agenda racista y xenófoba que presentó sin complejos de ningún tipo, donde atacó directamente a la inmigración proveniente de México y propuso una prohibición completa a la entrada de musulmanes al país.

¿Cómo es posible explicar esta extraña conjunción, profundamente preocupante, entre la profundización de la desigualdad y el aumento del populismo autoritario y el etno-nacionalismo extremo? Desde la izquierda militante, comentaristas como Kouvelakis han argumentado que los partidos políticos neo-fascistas son movimientos anti-sistema que, sin embargo, intentan preservar el orden existente en las relaciones de propiedad. Kouvelakis sostiene que

Sin embargo, es precisamente este aspecto del Frente Nacional—su capacidad de capturar y hegemonizar una forma de *revuelta popular*—lo que hace que cualquier estrategia de tipo frente republicano no haga más que alimentarlo, legitimando su discurso de “nosotros contra el resto” y su auto-proclamado estatus de ser la única fuerza opuesta al sistema, inclusive de forma radical.⁵

De acuerdo a Kouvelakis, el FN ha obtenido tanto éxito precisamente porque ocupa un terreno que ha estado casi completamente vacante por la izquierda anti-capitalista, la cual no ha sido capaz de desafiar el bloque de poder existente a través de un proyecto contra hegemónico propio que pudiera presentar una alternativa legítima al capital neo-liberal en general y a la austeridad en particular.

⁴ Ver <http://www.cbc.ca/news/world/france-regional-elections-national-front-1.3362965>

⁵ Stathis Kouvelakis, <http://www.versobooks.com/blogs/2399-the-french-disaster-stathis-kouvelakis-on-the-front-national-and-disintegration-of-the-left>, Visto el 31 de diciembre, 2015.

En contraste, los social-demócratas como Jürgen Habermas, en sus recientes escritos acerca de la profundización de la crisis en Europa, han argumentado que la crisis es de las instituciones políticas, o para ser más precisos, se identifica un problema en la falta de institucionalidad política: una zona-Euro sin políticas externas y fiscales en común y un orden legal que puede describirse como la expresión del deseo de una genuina *constelación post-nacional*. Aquí es menos una cuestión de controlar o regular la circulación o concentración del capital, que es una de las premisas de la socialdemocracia, que una cuestión de poner los subsistemas económico y político bajo la influencia de formas simbólicamente mediadas de comunicación⁶ para lograr un estilo de vida único para todo el mundo. Sin embargo, como hemos visto en años recientes, la pregunta crucial acerca de si es posible hablar de un mundo y un estilo de vida único europeo que pueda compartirse tanto por el sur como por el norte de Europa, Alemania y Grecia, son, por supuesto, una pregunta sociológica fuera de lugar. Como dice Habermas: “desde 1989-1990 se ha vuelto imposible salir del universo del capitalismo: la única opción que queda es la de civilizar o amaestrar al capitalismo desde dentro”.⁷

Lo que parece estar faltando en estos relatos sobre la crisis, es el reconocimiento de la necesidad de explicar el aumento de una susceptibilidad palpable entre los ciudadanos, identificada más arriba en este escrito, afín más bien al autoritarismo que a soluciones democráticas radicales frente a la crisis del orden capitalista que finalmente amenaza a la democracia liberal desde dentro,⁸ y no desde fuera.

Entonces, ¿es ésta simplemente una crisis de ideología y política? ¿Es ésta simplemente una crisis de una institucionalidad con fallas o incompleta? ¿O es acaso una crisis más profunda que eso y tiene que ver con la formación de la subjetividad democrática misma? Dejando de lado instancias esporádicas y aisladas, ¿por qué no se están movilizandolos ciudadanos, en forma convencida, dentro de la sociedad civil, para transformar un orden social caracterizado no solamente por la desigualdad creciente sino por la destrucción catastrófica del medioambiente, de forma tal que pone en cuestión inclusive su propia viabilidad en el largo plazo?

Como he sugerido en otro escrito,⁹ lejos de incluir *al otro* en el discurso público, los movimientos populistas autoritarios han conformado a los inmi-

⁶ Ver Jürgen Habermas (2012), *The Crisis of the European Union. A Response*, traducción de Ciaran Cronin, Cambridge, Polity Books.

⁷ *The Crisis of the European Union*, p. 106.

⁸ T.W. Adorno (1998), “The Meaning of Working Through the Past”, en *Critical Models: Interventions and Catchwords*, traducción de Henry Pickford, New York, Columbia University Press, p. 90.

⁹ Samir Gandesha (2003), “The Political Semiosis of Populism”, *The Semiotic Review of Books*, 13.3, pp. 1-7.

grantes, los negros, los que buscan asilo, los refugiados, entre otros, como *el enemigo*, como una amenaza existencial al modo de vida de la comunidad en su totalidad. El modo en que esto se realiza (en que se construye la noción de enemigo), es con un lenguaje cargado con el afecto de la repugnancia¹⁰ que produce una impresión del extranjero/extraño como siniestro (Unheimliche), abyecto, y por lo tanto, profundamente amenazador como presencia, incapaz además de generar una cierta mutualidad discursiva y que entonces debe ser necesariamente excluido, y si hace falta por la fuerza, del cuerpo político. De forma similar a los *tropos* e imágenes con las cuales la propaganda nacional socialista retrató a los judíos, el populismo contemporáneo de derecha construye al *otro* en términos des-humanizantes diseñados para maximizar el miedo y desagrado públicos: imágenes de enfermedad, desechos humanos, como insectos o alimañas que amenazan destruir el cuerpo político y pueden ser solamente confrontados por políticas de exclusión que ocasionalmente requieren la suspensión de la legalidad constitucional. Como sugieren Adorno y Horkheimer en el último año de la Segunda Guerra Mundial, dichas imágenes conducen al deseo de eliminar al que no es idéntico (a uno). En un intento de llevar a la naturaleza bajo el dominio del control técnico todo residuo incontrolable o no controlado genera una automática respuesta de revulsión:

El chirrido del yeso contra el vidrio, que perfora los tímpanos, el *haut gout* que evoca heces y putrefacción, el sudor que aparece sobre la frente del apresurado, todo aquello que no se ha adecuado completamente u ofende las prohibiciones en que se deposita el progreso de los siglos, suena a agrio y suscita una repugnancia irresistible.¹¹

Estos desarrollos parecen contradecir profundamente, al menos en una primera mirada, la justificación de la reconstitución de las relaciones contemporáneas del capitalismo que datan de la década de los años setenta o más temprano. Esa justificación sostenía que la preponderancia de los mecanismos de mercado reorientaría las relaciones sociales, es decir, las convertiría en racionales y libres, las volvería a unos fundamentos que se pensaban en términos racionales sobre las bases de la capacidad del individuo (más que de los estados burocráticos) de realizar decisiones que pudieran maximizar la utilidad de dichas elecciones, por ejemplo, en las áreas de salud o educación. Esta racionalidad sostiene que las condiciones

¹⁰ Ver "Donald Trump and the Politics of Disgust", en *The New Republic*, 31 de diciembre, 2015. <https://newrepublic.com/article/126837/donald-trump-politics-disgust>, Visto el 2 de enero, 2016.

¹¹ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno (1969), *Dialectic of Enlightenment*, traducción de Jephcott; *Dialéctica del Iluminismo*, Ed. Sudamericana, traducción de H.A. Murena, p. 213.

de la vida social, de hecho, estarían menos cargadas sobre cuestiones como las lealtades atávicas, el nacionalismo xenofóbico, racismo o sexismo, en proporción directa a la racionalidad del mercado como la base para distribuir bienes sociales. El mercado (por sí mismo) puede alcanzar ese equilibrio suave que siempre debe evitar la irracionalidad del Estado, la burocracia (“la gerencia”), la coordinación y el control.

La supuesta iluminadora función del neo-liberalismo al nivel del individuo tuvo precisamente el efecto opuesto y uno puede decir que este efecto opuesto ocurrió no solamente en Europa y América del Norte, sino también en el llamado Modelo Gujurat bajo Narendra Modi en el subcontinente Indio, por cuanto ha desatado tendencias atávicas. En vez de contribuir a condiciones de madurez política, es decir, a una capacidad para articular de modo autónomo y racional nuestros propios intereses con los de un contexto de pluralidad genuina de otros intereses, ha llevado a un *surplus* de agresividad, humillación y culpa. El psicoanalista belga Paul Verhaeghe recientemente remarcó que el “liberalismo meritocrático favorece ciertos rasgos de carácter y penaliza otros”. Considera que muchos de esos rasgos son patológicos, clínicamente hablando. El capitalismo neo-liberal alimenta, desde su punto de vista, una elocuencia superficial, el doble discurso y la mentira, la conducta de asumir riesgos temerarios, en vez de rasgos como la autonomía, entre otros. Verhaeghe dice que

Nuestra sociedad constantemente proclama que cualquiera puede alcanzar el éxito si solamente tratan de hacerlo esforzándose lo suficiente, mientras, al mismo tiempo, refuerza el privilegio y pone cada vez más presión sobre los ciudadanos que ya están por demás exigidos y cansados. Un número creciente de gente comienza a fallar, se siente humillada, siente culpa y vergüenza. Permanentemente nos dicen que somos más libres hoy que nunca de elegir el curso de nuestras vidas, pero la elección por fuera de la narrativa del éxito está limitada. Además, los que fallan son vistos como perdedores o aprovechadores del sistema de la seguridad social.¹²

La proliferación de estas características psicológicas ha ocurrido junto al crecimiento de formas autoritarias de nacionalismo extremo y de xenofobia que generan exclusión, como sugerí más arriba. Y el efecto combinado de estos desarrollos debilita profundamente las actitudes democráticas, sus prácticas e instituciones.

¹² Paul Verhaeghe, “Neo-liberalism Has Brought Out the Worst in Us”, *The Guardian*, 29 de septiembre, 2014, en <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/sep/29/neoliberalism-economic-system-ethics-personality-psychopathicsthic>, Visto el 1 de enero, 2016.

Mi pregunta en este escrito es: ¿hasta qué punto es posible volver al concepto de personalidad autoritaria (T. Adorno), como han sugerido recientemente Alan Wolfe y otros autores¹³ para al menos aclarar esta paradoja aparente como es la conjunción entre una desigualdad que se profundiza y un populismo de derecha? Seguramente puede entenderse que Adorno y la primera generación de pensadores de la Teoría Crítica intentaron, a través de una apropiación del psicoanálisis y de una crítica cultural más general, una explicación de la crisis de subjetividad y experiencia que constituye una corrección necesaria a las teorías materialistas de las crisis objetivas del capitalismo que apuntaban a una transformación radical del capitalismo que, en definitiva, finalmente no ocurrieron.¹⁴ Adorno describe esto, como famosamente se lo conoce: “el momento en que fue necesario reconocer que la filosofía estaba ausente”.¹⁵

Hoy, un retorno a la dimensión psicoanalítica de la Teoría Crítica sería necesario por el hecho de que las políticas neoliberales no solamente no funcionan, sino que sus efectos son más bien contra-productivos y profundamente dañinos, lo que equivale a decir que también minan la economía. De todas maneras continúan siendo la meta perseguida con redoblado fervor por parte de Estados nacionales cuyos ciudadanos también las aceptan, siendo más o menos pasivos, con algunas notables y pocas excepciones.¹⁶

Por ejemplo, un año luego de que la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) produjera un informe donde claramente detallaba los efectos desastrosos y deflacionarios al estilo Japón de las políticas neo-liberales, hay poca evidencia acerca de que alguno de sus países miembros hayan materialmente alterado su curso o estén planeando hacerlo en un futuro cercano.¹⁷ El psicoanálisis entonces nos provee con medios importantes a través de los cuales podemos identificar los límites del difundido modo de entender la política que presupone la racionalidad de los sujetos en buscar su propio interés.

¹³ Alan Wolfe, “The ‘Authoritarian Personality’ Revisited,” en *The Chronicle of Higher Education*, 7 de octubre, 2005.

¹⁴ Ver Samir Gandesha (2014), “The Frankfurt School”, en *Wiley Encyclopedia of Political Thought*.

¹⁵ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, traducción de E.B. Ashton, New York, Continuum.

¹⁶ En el original: “Of course, the recent ascension as Labour Party leader in the UK of Jeremy Corbyn as well as the challenge offered by Bernie Sanders to Hilary Clinton’s bid for the Democratic Presidential nomination is something of a countervailing tendency insofar as they both, each in their own ways, draw upon a high level of grass-roots organizing”.

¹⁷ OECD Economic Outlook, noviembre, 2014, en <http://www.oecd.org/eco/outlook/General-assessment-of-the-macroeconomic-situation.pdf>

Un caso particularmente ilustrativo de esto se reveló en las elecciones de medio término de 2010 cuando el escritor de *The Guardian*, Gary Younge, entrevistó a una mujer blanca pobre protestando acerca de la aparición de Obama en un evento de la campaña del candidato demócrata Harry Reid. La mujer de forma agresiva, casi diríamos abusiva, ventiló su oposición a la inmigración de trabajadores indocumentados provenientes desde el sur de las fronteras. Cuando le preguntaron si su vida había mejorado materialmente por las medidas comparativamente progresistas en salud, seguro de desempleo y políticas impositivas del gobierno de Obama, expresó reparos. Cuando Younge la conminó a responder específicamente si Obama era o no bueno para la gente en cuanto a sus políticas, en lo que respecta a gente que estaba en la misma posición que ella, contestó que “para ser honesta, nunca me interesé en este tema de las políticas de Obama (políticas públicas de atención) porque lo que realmente me está enfermando son los ilegales que cruzan la frontera”.¹⁸

Expresó su desafecto por los ilegales que vienen con grandes familias y viven del erario público. Sin embargo, durante el año anterior la inmigración de personas ilegales había disminuido (50,000 inmigrantes menos en el estado de Nevada, por ejemplo).

El psicoanálisis puede proveer algún tipo de *insight* acerca de las maneras en que los individuos participan, activa y afectivamente, a través de las emociones poderosas del amor y el odio, a través de las formas en que establecen su relación con la *otredad* y reproducen las condiciones de su propia dominación, y como sostienen una orientación que va contra sus propios intereses materiales. En el caso de esta mujer blanca y pobre uno podría decir que lo que se erosiona es un interés en su propia preservación, en tanto que la falta de seguro médico en Estados Unidos es, por supuesto, potencialmente catastrófica. Consecuentemente, el psicoanálisis también puede orientarnos para ayudarnos a identificar los límites y posibilidades de la auto-determinación genuinamente democrática y de la formación de la voluntad para tomar decisiones.

En el centro del concepto de la personalidad autoritaria, esto es, la identificación con el agresor, está su *vade mecum* o piedra de toque,¹⁹ según el traductor al inglés de la obra de Adorno, Bob Hullot Kentor. De hecho, la preocupación de Adorno con el problema de la identificación con el agresor fue, a partir de 1933, un problema existencial para él, en particular lo vin-

¹⁸ <http://www.theguardian.com/world/video/2010/oct/29/younge-america-great-divide>, Visto el 2 de enero, 2016.

¹⁹ Robert Hullot-Kentor, *Things Beyond Resemblance: Collected Essays on Theodor W. Adorno*, New York, Columbia University Press, 2006, p. 11.

culado a cómo resistir las presiones que cualquier refugiado o desplazado enfrentaba para asimilarse a su patria nueva o refugio. Refiriéndose a su propia experiencia y a la de otros en peores condiciones que las suyas, Adorno enuncia, junto a Horkheimer, y en referencia a un orden que se está instalando como totalitario, que:

Todo debe ser usado y todos deben obedecer. La existencia mera del otro es una provocación. Cada persona que es *otro* y *no conoce su lugar* (no sabe cuál es su lugar) tiene que ser forzado a sus propios confines, los del terror irrestricto. Cualquiera que busca refugio debe ser obstaculizado para encontrarlo; a aquellos que expresan sus ideas, y que se vinculan con una expresión de paz, de hogar y libertad –los nómadas y los saltimbanquis–, siempre se les ha negado una patria.²⁰

Adorno se refiere a una conexión entre esta realidad existencial con que él se enfrentó en su exilio en Estados Unidos y el desarrollo del argumento de lo que fue luego su libro *Dialéctica Negativa* (*Negative Dialektik*). Como dice en su conferencia en la Universidad de Frankfurt, en 1965, debatiendo la idea de Hegel acerca de que la negación de la negación es una afirmación:

No puedo resistir comentar que abrí mis ojos acerca de este concepto dudoso de *afirmación* (surgido de la doble negación) solamente en el exilio, cuando la gente se encontró con la presión de la sociedad sobre ellos y tuvieron que adaptarse a circunstancias verdaderamente extremas. Para tener éxito en este proceso de adaptación, para poder hacer lo que te obligan a hacer, se los escuchará decir como para autoalentarse –sabiendo el esfuerzo que les implica identificarse con el agresor–: *ah, sí, tal y tal es realmente positivo...*²¹

Luego de elaborar sobre este tema, Adorno prosigue diciendo: “por esta razón, entonces, podríamos decir poniéndolo en términos de la dialéctica, que lo que aparece como lo positivo es esencialmente lo negativo, es decir, lo que debe ser criticado.²² En otras palabras, lo que parece como positivo es la asimilación violenta de lono-idéntico a través del acto de subsunción. Es decir que, de hecho, la idea de la identificación con el agresor (por parte de quienes toman una posición pro-asimilación) está en la base del pensamiento de Adorno, de su filosofía, de su dialéctica negativa como un todo.

²⁰ *Dialectic of Enlightenment*, p. 183. Mi traducción de este pasaje (existe traducción castellana por H. Murena, *Dialéctica del Iluminismo*, Ed. Sudamericana, 1969, p. 216.

²¹ Theodor.W. Adorno (2008), *Lectures on Negative Dialectics*, traducción de Rodney Livingstone, Cambridge Polity Press, pp. 17. Traducción propia (Heras).

²² *Lectures on Negative Dialectics*, pp. 18-19. Traducción propia (Heras).

En lo que sigue entonces voy a presentar primero algunas de las características centrales del concepto de personalidad autoritaria y luego procederé a desarrollar algunas de las críticas sobre el estudio desarrollado por Adorno y Horkheimer, así como sus presupuestos antropológicos y sociológicos. Si deseamos poner el concepto de la personalidad autoritaria para entender la personalidad (su estructura) en el capitalismo neo-liberal contemporáneo, debemos revisar dos críticas que se le han hecho.

La primera es la posición del estudio con respecto al concepto (cuestionable) de capitalismo de Estado. Está por demás claro que hemos entrado a un período en que el Estado se ha retirado en la misma proporción en que las fuerzas del mercado han hecho su entrada y reafirmado en la escena actual. Por tanto, si el concepto de personalidad autoritaria fuera viable en la actualidad, precisamos comprender en qué modo puede ser entendido en las condiciones actuales del capitalismo.

En segundo término, debemos señalar la dependencia del estudio de Adorno con la concepción de formación del yo freudiana en términos del conflicto con el padre. Esto, propongo, puede ser tomado en cuenta y revisado críticamente si nos volvemos al concepto de identificación con el agresor que propuso Ferenczi, ya que su formulación original tenía en cuenta una constelación de conceptos tales como identificación, introyección y disociación, y ponía el acento en la fase pre-Edípica del desarrollo sin marginalizara sí el rol de la madre en el proceso.²³

Si podemos tomar en cuenta estas dos salvedades a través de una revisión crítica de la obra de Adorno, estaremos en condiciones de desarrollar la idea de la personalidad neoliberal, que puede, entonces, permitirnos delinear una respuesta provisional a la pregunta que hice al principio: ¿cómo podemos entender esta combinación entre una desigualdad tan profunda y el ascenso simultáneo de los movimientos populistas autoritarios en vez de la configuración de movimientos sociales que busquen una transformación estructural de las condiciones de tal desigualdad?

1. La personalidad autoritaria

El concepto de la personalidad autoritaria debe ser entendido en el contexto de una constelación de preocupaciones que están en el corazón de la primera generación de la Teoría Crítica. En el centro de estas cuestiones están por ejemplo los estudios primeros (en los 1920's) de las actitudes políticas de los

²³ Stephen A. Mitchell and Margaret J. Black (1995), *Freud and Beyond*, New York, Basic Books, p. 21.

trabajadores alemanes, la noción de Horkheimer de “la antropología de la época burguesa”,²⁴ sus estudios de los 1930’s de la autoridad y la familia, las conferencias públicas y en la universidad por parte de Adorno, y sus entrevistas en la radio también de 1960’s y, por supuesto, el estudio (monumental aunque muy impugnado) realizado a través de la Opinión Pública de Berkeley que luego culminó en la publicación de la obra *La personalidad autoritaria* en 1950.²⁵

Una cuestión clave y muy influyente al respecto de estas cuestiones fue hecha por Erich Fromm en su libro *Huida de la libertad*. Allí buscó integrar enfoques sociales y psicológicos a través del concepto de *carácter social*. La importancia de este trabajo debe ser enfatizada, ya que buscó integrar el trabajo de Marx y Freud cuyas premisas básicas acerca de la relación entre el individuo y la sociedad nunca fueron fácilmente conciliables. Fromm decía que el carácter social tenía que ser comprendido como mediando entre las necesidades y deseos del individuo, por una parte, y las normas, roles sociales y prácticas, por otro. El carácter social representaba una respuesta modelada (establecida) a la naturaleza contradictoria de los deseos, necesidades y demandas sociales. La investigación de Fromm empleó los conceptos para comprender las actitudes políticas de los trabajadores alemanes y concluyó que aun cuando parecían progresistas, su estructura profunda de personalidad era profundamente conservadora.

Si los argumentos de *Huida de la libertad* fueron recibidos por Adorno y algunos de los otros miembros con una cierta ambivalencia, el concepto de la personalidad autoritaria puede ser esgrimido como el que más se acercó a los argumentos del libro que co-escribieron Adorno y Horkheimer, al cual ya nos hemos referido, que inicialmente tomó la forma de una serie de conversaciones en los comienzos de 1940 y que fueron transcritas por Gretel Adorno (y que tomaron el nombre de *La Dialéctica del Iluminismo*). En su charla “Las experiencias científicas de un académico europeo en América”, Adorno dice que el capítulo denominado “Elementos del anti semitismo” fue determinante para su participación en la autoría colectiva de la obra de Levinson *et al.*, “La personalidad autoritaria”.²⁶

²⁴ En el original: Max Horkheimer (2011), “Egoism and Freedom Movements”, Until John Abromeit’s extensive discussion of this text in his magisterial intellectual biography of Horkheimer, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, this important text was largely overlooked.

²⁵ En el original: It is worth noting that in the same year, Donald Winnicott delivered a talk that poses a question of the relationship between individual psychological and political maturity that parallels in interesting ways Adorno and his colleagues [D.W. Winnicott, “Some Thoughts on the Meaning of the Word ‘Democracy’”, en D. W. Winnicott (1986), *Home Is Where We Start From. Essays by a Psychoanalyst*, Londres, Penguin Books, pp. 239-259].

²⁶ Theodor W. Adorno, “The Scientific Experiences of a European Scholar in America”, *Critical Models*, p. 230.

El libro *La dialéctica del Iluminismo* a su vez se basó en la conferencia de Adorno de una década anterior (“La idea de la historia natural”), que buscó reorientar y transformar las formas de entender “lo natural” o “la naturaleza” como el espacio donde las leyes son absolutamente regulares y “la historia” como el lugar de aparición de lo nuevo y del acontecimiento. En vez de embarcarse en una filosofía de la historia negativa que se proponga una crítica totalizadora de la razón, como arguye en todo caso Habermas, el texto –tal como mostró Pensky– propone una crítica que de-familiariza, que pone en cuestión la sociedad capitalista tal como estaba haciendo su entrada en la crisis de los 1930’s.

En su modo más *natural*, la naturaleza fue considerada en esta obra como histórica y la historia, en su rasgo más *histórico*, presentada como naturaleza, es decir: la historia de las relaciones sociales capitalistas fueron conceptualizadas según la categoría de Lukacs (segunda naturaleza) que es, si se quiere, la más inmutable de todas las leyes por cuanto es la que regula una lucha por la subsistencia que nunca concluye. Y al mismo tiempo, la “naturaleza” era el lugar de la *historia*, es decir, por ejemplo, “acontecimientos sin precedentes” tales como la división del átomo. Hoy, por supuesto, podríamos concluir que esta idea de la naturaleza como el lugar de lo “nuevo”, es decir, del Antropoceno como el advenimiento de una era geológica sin precedente, es el resultado de prácticas sociales e históricas que tienen hoy un impacto irreversible y probablemente catastrófico sobre los seres humanos y sobre el eco-sistema planetario. Entre ambos hay una relación mutuamente condicionante: así la ausencia de alternativas para oponerse a un orden neo-liberal considerado como natural condiciona una transformación acelerada (y en aceleración) del ecosistema natural con las extinciones en masa y las transformaciones climáticas drásticas que, además, producen *loops* aún más peligrosos todavía.

Aquí el “Iluminismo”, entendido como la absoluta confianza en una fuerza impersonal y anónima que liberaría a los seres humanos de la superstición y la forma mitológica de pensar, y que en todo caso podría promover la autonomía, terminó siendo una forma de minar esa posibilidad. “Un mundo totalmente iluminado”, según Horkheimer y Adorno, “irradia triunfantemente el desastre”. El “Iluminismo”, o el intento de dominación técnica y racional de la naturaleza, termina minando la habilidad de hablar por uno mismo o la condición de madurez política, porque la maestría y el control de la naturaleza realizado de esta manera implica conformismo social y dominación.

El argumento básico es que el iluminismo es el modo por el cual las especies aseguran su supervivencia pero que, sin embargo, es el modo que fuertemente mina su propia marca y amenaza en todo caso la misma vida

que dice el iluminismo *maquínico* preservar. Mientras que el Iluminismo no solamente promete preservar la vida sino promete también la felicidad o el florecimiento de la Buena Vida, la existencia cotidiana del ser se torna superflua (sin significado) y por ende, en este sentido precisamente, una forma de-espiritualizada o sin-vida. El escenario de la obra de Beckett (*Endgame*) en un *bunker* sofocante y claustrofóbico, fuera del cual todo está *kaput*, por ejemplo, representa la imagen de la vida que no vive.

En el corazón del concepto de la personalidad autoritaria está el problema de la debilidad del ego. La raíz histórica del problema está presente ya en el trabajo de Horkheimer de 1930 (denominada *Studien Über Autorität und Familie*). En esos estudios, Horkheimer argumenta que en condiciones del capitalismo liberal, el clásico argumento sobre el desarrollo de las fuentes de la agencia moral, es dominado. Como dice Freud en su conferencia 21 (*Conferencias Introductorias de Psicoanálisis*, “El desarrollo de la libido”):

como casi todo el mundo aquí sabe, el yo del niño varón se construye a través del complejo de Edipo con el padre sobre la madre. La negociación exitosa del conflicto de Edipo implica un reconocimiento de que la madre está fuera de los límites del alcance del niño (el momento de la castración). Es el momento en que concurrentemente se internaliza la ley del padre y la formación de la conciencia (o del super yo).

Freud dice que de esos procesos

emocionales intensos, en que se desarrollan las elecciones infantiles de objeto, de alguna forma comienza la tarea de separación del niño de sus padres; hasta que esa tarea no esté completa y deje de ser un niño no estará integrado a su comunidad como miembro.²⁷

Sin embargo, donde Freud hace algunas inferencias conservadoras, Horkheimer propone lecturas más radicales: la formación del ego a través del conflicto de Edipo se convierte en la posibilidad de la construcción de autonomía que implica, también, la posibilidad de oponerse a la autoridad ilegítima. El complejo de Edipo es en sí mismo el lugar de la dialéctica del iluminismo, si pudiéramos decirlo así; es decir, el momento de individuación que hace posible una trascendencia práctica de una forma cosificada de la individualidad.

Con el advenimiento de lo que Friedrich Pollock llamará en los 1940's el capitalismo de Estado, vemos emerger una formación social en la cual la

²⁷ Sigmund Freud (1987), *Introductory lectures on Psychoanalysis*, traducción de James Strachey, Middlesex, Reino Unido, Penguin Books, p. 380.

competencia entre firmas individuales es suplantada por el Estado, el cual viene a jugar un rol de coordinación para compensar la tendencia hacia la sobreproducción y el bajo consumo. La lógica misma de la socialización cambia con esta situación entonces, según el punto de vista de Horkheimer. El padre ahora es sujeto a una disminución dramática de su libertad y poder social, y su autoridad dentro de la familia correspondientemente va decayendo. Lleva a lo que Alexander Mitscherlich llamó "Una sociedad sin padres".²⁸

El argumento es que con el desplazamiento del *imago* del padre en la familia y otras instituciones, y a través de un sistema racional-legal anónimo como autoridad, la formación del ego racional lleva a una circunvalación, por así decirlo, directamente a la estructuración de un superyó que establece una autoridad incuestionable sobre los deseos que está localizada en algún lugar anónimo, no racional, externo. Así, el individuo sufre de la carencia de un punto seguro para orientarse e identificarse.

Es esto así lo que se constituye en la base de la metapsicología de la Personalidad Autoritaria, lo que fue probado de forma empírica por Adorno y sus colaboradores cuando investigaron sobre el potencial fascista que podía encontrarse en los estudiantes universitarios norteamericanos. Esta debilidad relativa del ego en relación al superyó externo ("social" y anónimo) lleva a una excesiva obediencia en las autoridades externas. Pero para que esto sea soportable, a su vez, el individuo (el tipo *personalidad autoritaria*) tiene que generar una agresividad fuerte con aquellos que son socialmente más débiles. Es por ello que esta personalidad también puede llamarse sado-masoquista; es sádicamente cruel y potencialmente violento para con los débiles y masoquistamente auto-subordinado al poderoso.

Lo que esta investigación mostró, es que la personalidad autoritaria exhibe un racimo (*cluster*) de características (esta investigación usó una escala llamada F o Fascist-Scale para identificar estas cuestiones). Lo inverso, sin embargo, no se verifica; es decir, los de personalidad no autoritaria mostraban características altamente diferenciadas entre sí y no podían agruparse en un *cluster*. Los de la personalidad autoritaria mostraban una tendencia al estereotipo, al miedo y odio de las diferencias, así como debilidad, proyección y sumisión hacia la autoridad existente.

En suma, la personalidad autoritaria era un tipo de personalidad que tenía una actitud fría y dura para con aquellos que eran comparativamente menos poderosos y eran abiertamente obsecuentes con quienes identificaban como socialmente poderosos. Una conclusión que se obtiene de este estudio, es que las actitudes de este tipo de personalidad hacia los que perciben como

²⁸ Alexander Mitscherlich (1963), *Society with the Father. A Contribution to Social Psychology*, traducción de Eric Mosbacher, New York, Harcourt, Brace and World Inc.

“fuera de su grupo” son irracionales y no son susceptibles de establecer ningún tipo de razonamiento o argumentación razonada al respecto. Tampoco desean establecer ningún tipo de simpatía hacia grupos externos; por el contrario, eso no haría más que empeorar el problema porque exacerban el miedo (oculto) que mantienen con respecto a su propia debilidad.

2. Críticas

Cuando se publicó el estudio de la Personalidad Autoritaria tuvo dos tipos de crítica: política y metodológica.

- a) La crítica política dijo que este estudio había fallado en enfrentar el autoritarismo de izquierda (esta crítica la realizó Edward Shills). El argumento del estudio ya había sido articulado por Hannah Arendt en “El Origen del Totalitarismo”. Como Arendt había ya argumentado, tanto la derecha como la izquierda sostienen sus ideas con base en una filosofía de la historia; para la derecha es una orientación darwinista (lucha de ciertos grupos raciales para dominar a otros) y para la izquierda es la lucha de clases el motor de la historia.
- b) Fallas metodológicas. Herbert H Hyman y Paul B Sheatsley señalaron varios fallos metodológicos acerca de cómo se habían redactado algunas preguntas en el cuestionario (por ejemplo, causalidad, falta de verificación en el auto-reporte por parte de los encuestados, falta de coherencia en la escala F).
- c) A estas críticas normativas y metodológicas podemos agregar dos más que son de tipo teórico. La primera es la concepción del capitalismo sobre la que se basan los estudios tempranos de Horkheimer en la “Autoridad de la familia”. La segunda es la cuestión del desafío a las premisas patriarcales que sostienen la metapsicología freudiana que informa el concepto. La inter-relación entre estas dos tesis, es decir, la transición del capitalismo liberal al capitalismo de Estado (sea en su forma totalitaria o Keynesiana), y los cambios en la socialización y formación de la agencia moral, se establece claramente en el capítulo “Elementos de antisemitismo” de *La Dialéctica del Iluminismo*.
- d) No voy a ahondar en las cuestiones de política y metodología, aunque voy a decir solamente que es importante desarrollar una crítica del autoritarismo de izquierda y derecha por igual (hoy es particularmente importante).

Como se sugirió previamente, la idea de Pollock del “capitalismo de Estado” subraya que hay tres cuestiones en que se separa del capitalismo liberal:

1. El control directo reemplaza el mercado.
2. Mecanismos viejos y nuevos se usan para asegurar el uso de todos los recursos.
3. En las formas totalitarias eso solamente beneficia a algunos grupos, pero se supone que en las democracias beneficia al pueblo en su conjunto.

Es cuestionable que alguna de esas tres características estén presentes en el capitalismo de Estado actual.

1. Los mecanismos de mercado han reemplazado al control del Estado.
2. El empleo pleno no parece ser algo que la política pública tienda a asegurar.²⁹
3. El concepto de totalitarismo se tornó obsoleto y tampoco puede decirse que la política social en las democracias (en las *llamadas* democracias) beneficien a la gente (al pueblo) en su conjunto.

Debido a todo esto, está claro que no podemos caracterizar al capitalismo actual como si el poder del mercado hubiese reemplazado de forma directa (no problemática) a los mecanismos del Estado y de las instituciones políticas. Si bien no podemos dar una discusión profunda sobre estas cuestiones aquí, es posible realizar algunas precisiones. Si bien ciertas caracterizaciones del neoliberalismo, tales como las ofrecidas por Pierre Bourdieu, tienden a sugerirlo, hay consenso en que el neoliberalismo no ha desplazado del todo al Estado, pero sí que altera su rol.

Según el punto de vista muy influyente de David Harvey, el neoliberalismo constituye el retorno de una cierta forma de acumulación primitiva o lo que él llama “de acumulación por vía de la desposesión”. Tiene cuatro procesos:

1. Privatización y comodificación.
2. Financiarización.
3. Gerenciamiento y manipulación de la crisis.
4. Redistribución de la riqueza por parte del Estado “hacia arriba”.

En el análisis que Foucault realiza del neoliberalismo alemán (cuando historiza la creación del nuevo orden posterior a 1949 en la República Federal) establece un énfasis en el modo en que el Estado se basó fuertemente en la lógica económica debido a que existió una discontinuidad muy fuerte. La

²⁹ Ver William Walters, *Unemployment and Government: Genealogies of the Social*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

lógica fue entonces apoyarse en el denominado *milagro económico* que se iba acelerando.

Significativamente, el neoliberalismo se centró en un modo nuevo de gobernabilidad del sujeto (el sujeto era ahora responsable de hacer de él el centro de la actividad empresarial). Maurizio Lazzarato muestra el modo en que el Estado vino a jugar un rol central, en particular luego de *crash* de 2007-2008, en el cual el Estado fue el último recurso en el sentido de que extendió préstamos y lo hizo en nombre de sus ciudadanos. Lazzarato se basa en el trabajo de Harvey y Lapavistas, quienes identifican un énfasis en el crecimiento y la expansión de las finanzas en el neo-liberalismo.

La combinación de soberano o público con las deudas privadas por la educación universitaria (en el mundo anglo-americano) junto a deudas de hipotecas y de consumos personales, va construyendo lo que se denomina como “el hombre endeudado”. A través de la lectura que Lazzarato realiza de la obra de Nietzsche (*Genealogía de la Moral*), sugiere que la relación objetiva de la deuda financiera (*Schulden*) produce una condición subjetiva de culpa (*Schuld*).³⁰ Esta constelación, según su punto de vista, ha jugado un rol clave en disminuir profundamente las posibilidades de un tipo de solidaridad social que podría ser, en sí misma, capaz de desafiar el poder del capital. La relación entre prestamista y deudor que, a su modo de ver, ha venido a reemplazar la relación entre capital y trabajo, es mucho más que una relación económica: es una relación política, fundamentalmente. La deuda es, en sí misma, una forma de gobierno.

d) “Identificación con el agresor”

Junto con la presuposición de las formas Keynesianas o variantes totalitarias del Estado, parece haber otra debilidad en el concepto de la personalidad autoritaria, como ya sugerí, en relación a que se sostiene en el psicoanálisis freudiano para explicar un punto de vista *normativo* del desarrollo del ego. Hay dos aspectos de esta crítica. El primero es que la concepción general del yo (en el original, *self*) en el sistema freudiano es monológico o “cerrado” (sistema cerrado). El segundo es que se asentó sobre la premisa de una figura fuerte paterna que garantizaría un desarrollo moral exitoso. Jessica Benjamin, con respecto a la primera de estas dos cuestiones, dice que

En este sistema cerrado, el yo inviste objetos con su deseo y los internaliza de modo tal de desarrollar su autonomía de ellos. Esta concepción del individuo no puede explicar la confrontación con otro independiente en tanto condición

³⁰ Maurizio Lazzarato, 2012. *The Making of Indebted Man: An essay on the Neo-Liberal Condition*, New York, Semiotext(e).

real de desarrollo y cambio. No puede abarcar el proceso de transformar y ser simultáneamente transformado por el otro.³¹

Puede ser por esta razón que la concepción general del yo en el psicoanálisis freudiano ortodoxo de que los humanos son “animales reguladores de deseos” (citando las palabras de Stephen Mitchell), haya dado lugar “contemporáneamente a una forma de verlos más como generadores de sentido”.³²

La confianza en el punto de vista de Freud sobre el desarrollo del ego (que enfatiza la integración y organización interna de los deseos / impulsos en relación a los requerimientos externos de la sociedad o civilización) finalmente descansa en el relato *Hobbesiano* de la civilización, que está sostenido entre otros en la antropología especulativa de la horda primitiva planteada en *Totem y Tabú*, la cual se sostiene (de forma bastante poco cómoda) en las premisas básicas de la filosofía social de Adorno.

Más específicamente, Jessica Benjamin dice que el concepto de la Personalidad Autoritaria se sostiene en la premisa cuestionable y patriarcal acerca de que el desarrollo normativo del ego pueda ocurrir solamente en su confrontación con y en la internalización de la autoridad de un padre fuerte. Benjamin dice que

si rechazamos las alternativas entre la autoridad internalizada *versus* la conformidad sin fisuras, requiere que nos preguntemos acerca del impacto de esta cultura sobre el rol y características de la maternidad y la privacidad doméstica. Es importante considerar las consecuencias de las posibilidades que permiten tanto la despersonalización como la no imputación de la autoridad a solamente un género: lo que abren es la posibilidad de que se jueguen los roles de modo tal que no queden solamente asociados a uno de ellos.³³

Si uno considera la crítica de Adorno de la concepción de Kant acerca de la autonomía en su *Dialéctica Negativa*, o su idea de una dependencia en una otredad que desafía la subsunción (tanto en *La Dialéctica del Iluminismo* como en otros escritos, como ya comentamos más arriba), Adorno se nos presenta, aún con su aparente adhesión a la perspectiva de Freud acerca de la formación del ego, mucho más cerca de la concepción que está proponiendo Jessica Benjamin de lo que podría parecernos en primera instancia:

³¹ Jessica Benjamin (1988), *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, New York, Pantheon Press, p. 49.

³² Stephen A. Mitchell (1993), *Hope and Dread in Psychoanalysis*, New York, Basic Books, p. 23.

³³ Jessica Benjamin (Invierno, 1978), “Authority and the Family Revisited: Or, A World without Fathers?”, *New German Critique* 13, pp. 35-57.

una forma de ver la formación de la personalidad como un desarrollo inter-subjetivo. Adorno deja claro su punto de vista cuando en una discusión del concepto *hegeliano* de *Entäusserung*, que puede traducirse como alienación (Nota de la Traductora), señala:

Nos volvemos seres humanos libres no porque cada uno de nosotros nos realicemos como individuos, según la detestable frase, sino porque nos salimos de nosotros mismos y entramos en relación con otros, y en un cierto sentido nos abandonamos a los otros. Solamente a través de este proceso nos volvemos individuos, no porque nos riegan como plantas y nos volvemos personalidades *bien cultivadas* y definidas.³⁴

Esta es una imagen bastante diferente de la que nos ofrece Freud, que es la de un individuo que se enfrenta con la tarea de trabajar sus síntomas neuróticos a través de adaptarse o bien aceptar sus largamente reprimidos deseos de la niñez que en todo caso vuelven en los sueños o las parapraxias (es decir, *lapsus*, olvidos, equivocaciones). Tendría sentido entonces acercarnos al concepto de la personalidad autoritaria a la luz de la noción de identificación con el agresor que propone Sándor Ferenczi, el psicoanalista húngaro. Mientras que Hullot Kentor atribuye la idea a Anna Freud (1936, en su obra *El Ego y los Mecanismos de Defensa*) la fuente es Ferenczi, quien introduce la idea en su trabajo *Confusión de lenguas entre los adultos y los niños* presentado en Wiesbaden en un Congreso, en 1932, y luego publicado al año siguiente.³⁵ Apoyándonos en Ferenczi, es posible evitar algunos problemas filosóficos e históricos que se asocian con la psicología freudiana del ego, en particular, como acabo de sugerir, el no entender al individuo como una mónada o un sistema cerrado (en palabras de Adorno, *una planta bien regada*) en la cual los deseos/impulsos se entienden como si estuviesen integrados por el individuo a través de una regulación que realiza para ajustarse apropiadamente al principio de realidad predominante.

En contraste con la propuesta de Anna Freud sobre ese término, que sugiere una personificación pasajera del agresor, que en un sentido refleja hacia él de vuelta su propia agresión, y se convierte en un modo de estar más seguro

³⁴ En el original: "Scientific Experiences of a European Scholar in America", p. 240. The similarities with the Lacanian account of the unconscious not as the deep structure of the mind but rather as existing in a condition of "extimacy", that is, in the world through desire for desire is unmistakable. I'm indebted to the Lacanian psychoanalyst, Hilda Fernandez, for this insight.

³⁵ S. Ferenczi, "Confusion of Tongues Between the Adults and the Child – (The Language of Tenderness and of Passion)", *International Journal of Psychoanalysis*, núm. 30 (1949), pp. 225-30. Jay Frankel (2002), "Exploring Ferenczi's Concept of Identification with the Aggressor. Its Role in Trauma, Everyday Life, and the Therapeutic Relationship", *Psychoanalytical Dialogues*, núm. 12, p. 102.

en ese momento, el uso del término por parte de Ferenczi, según lo comenta Jay Frenkel, es un cambio profundo (duradero) en el mundo perceptor de un individuo de forma tal que se protege a sí mismo (es decir, no es que busca sentirse más seguro sino que busca auto-protegerse por inseguridad).³⁶

Basándose en su experiencia clínica con adultos que habían sufrido un encuentro profundamente traumático con un adulto abusador en su infancia temprana, Ferenczi razonó que la identificación con el agresor es una respuesta típica a condiciones de profunda inseguridad social y emocional. La concepción de Ferenczi del concepto es especialmente atractiva para nuestro propósito en tanto una característica del neoliberalismo capitalista supone la destrucción de una red de seguridad socialmente construida a través de lo que Harvey denomina como privatización, financialización, gerenciamiento de la crisis y redistribución de la riqueza *hacia arriba*. El efecto combinado de todos esos procesos de neoliberalización es profundamente traumático por cuanto profundizan y aceleran la lucha por la existencia que siempre constituyó una inseguridad y que caracteriza al capitalismo en su centralidad. Es una respuesta a una situación en la que, citando una vez más a Frankel,

Hemos perdido nuestro sentido de que el mundo nos protegerá cuando estamos en peligro y sin oportunidad de escapar. Lo que hacemos es desaparecer. Esta respuesta va más lejos de una disociación de la experiencia presente: como camaleones nos mimetizamos en el mundo a nuestro alrededor, en la misma cuestión que nos amenaza, para protegernos. Dejamos de ser nosotros mismos y nos transformamos en una imagen de nosotros que es del otro.

Hay tres dimensiones de la identificación del agresor que se distingue de la que propuso luego Anna Freud como agresión desplazada. Lo que encontramos es aceptación, acomodación y sumisión y esto, según explica Frankel, se desarrolla así:

Primero, nos subordinamos mentalmente al atacante. Segundo, esta subordinación hace que busquemos adivinar los deseos del agresor, como si nos metiéramos en la mente del atacante para saber qué está pensando o sintiendo de modo que podamos anticipar exactamente qué está por hacer y sepamos así cómo maximizar nuestra supervivencia. Y tercero, hacemos lo que sentimos que nos podría salvar: usualmente nos hacemos desaparecer a través de la sumisión y una aceptación muy en sintonía con el atacante.³⁷

³⁶ Frankel, "Exploring", pp. 102-103.

³⁷ Frankel, "Exploring", p. 103.

En respuesta, lejos de repudiar o violentamente expresar repulsión hacia el adulto malevolente, el niño acepta y refleja hacia el adulto lo que éste requiere de él. Tal como sucede en el Síndrome de Estocolmo, por el cual un prisionero se identifica con quien lo captura o inclusive llega a sentir amor por él, el niño se identifica con el adulto como un objeto externo amenazador, constituyendo un mecanismo adicional de defensa, de modo tal que la culpa del adulto se interioriza o transfiere de realidad externa a realidad interna, como para adquirir dominio sobre esa fuerza que –en caso de no poder ser dominada– puede amenazar la integridad del ego del niño. En particular, lo que el niño introyecta es la culpa del adulto a través de auto-culparse por lo que ocurre. Además, el niño atraviesa un proceso de disociación (por separación/distanciamiento) en el momento de la agresión o asalto, un distanciamiento de la parte suya que experimenta dicha violencia.

Podríamos entender estos tres momentos en términos de *La Dialéctica del Iluminismo* cuando presenta la formación de la subjetividad que describí más arriba. Primero, al ser enfrentado con un mundo Hobbesiano del tipo “todos contra todos”, un estado de la naturaleza que constituye lo específico del capitalismo, el individuo debe volverse fuerte y hacerse duro como para competir contra los demás y sobrevivir. Debe, por tanto, subordinarse e identificarse con los imperativos externos del principio que domina: el de competir contra otros. Al mismo tiempo, para que los individuos puedan hacer esto de modo exitoso, esa adaptación al exterior debe estar introyectada o internalizada. El individuo debe renunciar a una vida plena y a una existencia simple. El costo de esta dialéctica de identificación e internalización de las fuerzas externas en interés de su auto-preservación, es una disminución de la capacidad del ser en relación a sostener su experiencia, y en última instancia, a actuar. La vida que debe ser preservada a todo costo, paradójicamente, se vuelve algo como *simplemente transcurrir*, se vuelve una suerte de muerte en vida.

Conclusión

Me parece que una perspectiva basada en la noción de Sándor Ferenczi de identificación con el agresor puede ser fértil para explicar cómo la agencia moral del individuo se ve disminuida en el contexto del neoliberalismo, en vez de pensar que la transición entre el anterior capitalismo y el de Estado se basó en minar la fuerte autoridad paterna.

En contraste con el capitalismo de Estado, cuya premisa era la de que el capitalismo en todo caso presentaba una contradicción entre super producción y bajo consumo, la doctrina del neo-liberalismo, que podemos llamar monetarismo, construye una identidad entre el poder del dinero y la sociedad

como un todo. ¿Podría así la estructura tripartita de identificación, introyección y disociación ayudarnos a entender la paradoja de que con la desigualdad creciente y la inseguridad social estamos viendo la emergencia de un sentido autoritario (en partidos y movimientos) en vez de ver una oposición fuerte, radical y democrática?

Podría ser si lo vemos de este modo: la condición de crisis continua del neoliberalismo constituye la realidad como una radicalmente insegura, lo cual deviene en que se experimente como profundamente traumática. Desde la infame sentencia de Margaret Thatcher (“un *shock* corto, profundo”), usualmente se emplea el enunciado “terapia de *shock*”; para sobrevivir a este estado de *shock*, los sujetos –puede decirse– se identifican abrumadoramente, y paradójicamente, con las mismas fuerzas que sostienen esos beneficios para pocos y sus estructuras, y no con las fuerzas que podrían desafiar a ese orden y estructuras y que, en condiciones de solidaridad con otros que también las desafiaran, podrían modificarlas. Puede decirse que introyectan la culpa del agresor por la misma condición de la crisis. Desde Chile, donde el golpe de Estado contra Allende fue si se quiere el primer laboratorio neoliberal, hasta el ataque de Ronald Reagan a los Controladores del Tránsito Aéreo, pasando por el ataque de Thatcher a los mineros, las organizaciones de la clase obrera son culpadas por las crisis económico sociales del orden keynesiano, y tuvieron que ir suavizando sus demandas (y hasta renunciar a ellas) a lo largo del camino. Hoy la clase obrera blanca, que ha visto que sus ganancias declinan precipitadamente en los últimos treinta años, parecen inclinarse hacia el “rey inmobiliario” Donald Trump como su candidato presidencial del Partido Republicano. Y esto conlleva al tercer aspecto de la identificación con el agresor: la disociación de sus propios intereses. No hay duda de que la presidencia de Trump va a generar una profundización de la miseria para la mayoría de aquellos a quienes la globalización simplemente ha dejado atrás. Sin embargo, la identificación mimética del débil con el fuerte parece ser la estrategia de supervivencia a adoptar. Los socialmente excluidos pueden así obtener un cierto placer vicario en la postura “patotera” de un Estados Unidos que expulsa a los musulmanes y construye una pared en la frontera sur de México para “dejar afuera a los violadores, asesinos y traficantes de drogas”, la consabida *basura de la sociedad mexicana*.

Como ya debe estar claro, el orden neoliberal (que es aún más abstracto y anónimo que nunca) con el que se identifican muchos individuos, no se presenta como tal. Por lo contrario, se concreta en un cuerpo social étnico o nacional, o también tal vez de raza, muchas veces manifestado en la figura de un líder putativamente fuerte que constituye en sí mismo una fuerza de choque contra el enemigo extranjero y a través de lo cual pretende defender a los marginales y excluidos, no solamente de los extranjeros, sino también

de una clase política venial. En efecto, como sostiene Moishe Postone en su análisis muy agudo sobre el anti semitismo (que relaciona con su análisis del capitalismo como una relación social mediada por el trabajo abstracto), el fenómeno representa, en formas desplazadas y cosificadas, una caracterización tal como si fuesen los judíos, ya que dice que

Los judíos no tenían raíz, eran internacionales, abstractos. El anti-semitismo moderno entonces es una forma particularmente perniciosa de este tipo de fetiche; su poder y peligro resultan de su cosmovisión totalizadora que explica y da forma a ciertas formas de un descontento anti-capitalismo que de todos modos dejan intacto al capitalismo, ya que en verdad solamente atacan a las personificaciones de dichas formas que asume el descontento.

En este sentido, es una suerte “de socialismo de tontos” según August Bebel. Hoy, podemos decir, nuevos grupos han venido a ocupar el lugar de los judíos. En el caso de Trump, la figura del judío se reemplaza por la del musulmán y el mexicano, quienes parecen ser igualmente “internacionales, abstractos y sin raíces”. La constitución de la subjetividad neo-liberal requiere que cada individuo se haga responsable de su fracaso o éxito. Uno de los epítetos más corrientemente usado por Trump es “perdedor”, y esto, por cierto, incrementa la presión que se pone en el éxito o fracaso personal en virtud de la presencia de “extranjeros” (considerados también como extraños, *aliens* [Nota de la Traductora]). Lo que parece estar *alienando* a Estados Unidos entonces, desde ese discurso, no es la drástica y creciente inequidad económica y social, combinada con la baja inversión en infraestructura y escuelas, sino que parece ser una debilidad, una falta de resolución y decisión, índice de lo cual es la porosidad de las fronteras y el movimiento de los pueblos a través de ella.

Respuesta al trabajo de Samir Gandesha

Ana Inés Heras

En este breve ensayo tomo las líneas planteadas por Samir Gandesha en su trabajo “De la personalidad autoritaria a la personalidad neoliberal”, y las pongo a debate a la luz de dos momentos de trabajo. Uno individual, que surge de mi primera lectura del escrito y de una reflexión sobre su contenido en relación a mi estudio de la obra de Sándor Ferenczi; y otro momento colectivo, que se dio al presentar el trabajo de Gandesha, en esta versión traducida por mí, al grupo de trabajo del Instituto para la Inclusión Social y el Desarrollo Humano.

A partir de la lectura individual del trabajo de Gandesha me gustaría aportar que el autor señala como posibilidad interpretativa lo que brindaría la obra de Ferenczi con respecto a la conceptualización del *otro* como extraño, del miedo que eso presenta, y de la entonces sensación de que es mejor aliarse con el poderoso como forma de estar en el mundo. Este modo conformaría, según propone Gandesha, uno de los mecanismos psicosociales por los cuales se forja la personalidad autoritaria –que traduce, hoy, a rasgos de violencia, persecución de los débiles y sentimientos de querer provocar la exclusión de los percibidos como *otros*. Lo que surge para mí de esta lectura es apuntar, y aportar, que además de conceptualizar estas nociones que Gandesha trae a discusión para forjar su interpretación, y que encuentro relevantes aun cuando hayan sido producidas en otro momento y lugar históricos, Ferenczi se caracterizó también por conceptualizar y practicar otras postulaciones teóricas, relativas a cómo conceptualizar la diferencia y cómo actuar con ella. Es decir, además de generar una explicación teórica sobre el trauma vinculado a la *otredad*, construida sobre el análisis de casos concretos durante muchos años y sobre una interpretación social sobre algunos fenómenos de su época (autoritarismo, manipulación a través del terror, cosificación del *otro*), Ferenczi también indagó sobre las posibilidades sinérgicas de comprender lo diferente y lo que se nos presenta extraño pero potencialmente lleno de significados por descubrir. La obra escrita y la obra institucional de Ferenczi, o podemos llamarla, su actuación político-profesional, puso de manifiesto, según lo entiendo, dos cuestiones que considero relevantes en este sentido.

La primera es que su conceptualización sobre el *otro*, el miedo, la violencia en que podemos incurrir cuando ese temor nos sobrepasa como humanos, fue surgiendo a lo largo de su vida (aun cuando, claro está, queda más explicitada en algunos momentos específicos en ciertos trabajos puntuales que escribió o en su extensa correspondencia, por ejemplo, con Sigmund Freud). Es decir, al leer en sentido transversal su obra, se advierte que ya desde antes de conocer a Sigmund Freud había comenzado a reflexionar sobre estos aspectos, y además había también comenzado a practicar formas de cura por la palabra que se animaban con casos muy radicalmente considerados *otros* por la sociedad: travestis, homosexuales, prostitutas y personas indigentes. Su forma, así, de comprender la otredad, desde el comienzo de su actuación como médico y luego como psicoanalista en formación (hacia 1908), incluyó tanto identificar las cuestiones que para los *vistos como otros* podrían ser traumáticas, como tomar las cuestiones que esos *considerados otros* podrían aportar a la sociedad, precisamente a partir de su diferencia.

Su trabajo en hospitales públicos le permitió conceptualizar entre 1897 y 1906, aproximadamente, algunas de esas nociones, por una parte, y por otra,

practicar una terapia con ciertos casos donde –en primer lugar– él reconoce su cierta aversión, dificultad e incomodidad, y luego transforma esas posiciones en dispositivos específicos de trabajo terapéutico. De esta manera, interpreto que al mismo tiempo que brindó alivio a otros que lo precisaban, estaba trabajando sobre su *propia* incomodidad con *el otro*. Esta línea de trabajo tuvo varias vertientes a lo largo de su carrera profesional, una de las cuales es conocida como *análisis mutuo*. Si analizamos los testimonios de Ferenczi en su *Diario Clínico* (1933), surge con bastante fuerza la noción de que ese tipo de análisis lo propuso con ciertos casos (que llama extremos a veces en sus anotaciones) y que le provocaban, en primera instancia, dificultad, aversión casi, inclusive sensaciones físicas de desagrado.

Lo que quiero entonces puntualizar es que es posible pensar que sus teorizaciones estén basadas en una experiencia de primera mano con el miedo al *otro*. Pero, al mismo tiempo, es preciso recordar que él también fue *otro*: judío entre no judíos, húngaro entre vieneses, socialista entre conservadores.

Estar en estas dos posiciones –tener miedo al *otro* y ser *otro* y, por lo tanto, objeto de miedo– y haber podido reflexionar tomando en cuenta a ambas, creo, es lo que le permite esa aguda conceptualización. Resulta interesante dejarlo anotado para pensar y continuar analizando.

La segunda cuestión que quiero destacar es que, además de estos aspectos tempranos que señaló en su práctica profesional y reflexión escrita, más adelante, al formarse como psicoanalista, también asumió una posición destacada en la formación de una Asociación Psicoanalítica local (en Budapest), a la cual, de modo muy llamativo, le dio un matiz inter-disciplinar e inter-generacional, y a donde acudían no solamente hombres sino también mujeres y, a veces, familias. Es posible que esta situación se haya dado así porque no había suficiente *masa crítica* en Budapest para conformar –al menos al principio– una sociedad toda de médicos, pero lo cierto es que Ferenczi abogó por esta multiplicidad, que podríamos pensar como matriz *intercultural*, en su práctica profesional. Reconoció siempre, según está documentado en su correspondencia y según fuera también estudiado por otros (por ejemplo, Erös, 2015; Haynal, 2002; Meszáros, 2009), los aportes *diferenciales* que distintas personas podían hacer, de acuerdo, precisamente, a su *otredad* (por ejemplo, Géza Roheim desde la antropología, Anton Von Freund desde la ingeniería química, Sándor Márai desde las letras).

Lo que quiero así destacar es que en todo caso, tomar los aportes de Ferenczi a nivel teórico-conceptual puede ser tan importante como reflexionar sobre las formas específicas en que desarrolló su posición cultural, política e intelectual como pensador de su época, ejerciendo una forma de encuentro con el *otro* que claramente lo distinguió.

Para América Latina hoy resulta relevante pensar sobre los aportes de personalidades que pueden brindarnos claves de lectura psico-social, tal como Ferenczi, como digo, no solamente desde sus entramados conceptuales sino desde sus propuestas en acto, debido a que existe una tradición larga en nuestros países de intelectuales comprometidos con la construcción política, desde su doble articulación profesional-intelectual y práctica-política.

En América Latina hoy estas cuestiones parecen ser sumamente relevantes, por cuanto luego de varios años de regímenes políticos en donde estuvo, al menos, en disputa la noción de quién acumula qué, cuánto y cómo, y se buscaron modos en que los Estados proporcionasen algún alivio a situaciones de extrema pobreza, se están viendo procesos reversos, donde los gobiernos toman al Estado como modo legítimo de distribuir hacia los que más tienen, consolidando y ampliando un patrón de acumulación que, en todo caso, las administraciones anteriores tampoco pudieron desarmar, pero que las alianzas entre movimientos sociales, partidos políticos y clases autodenominadas *populares* consiguieron al menos poner en cuestión.

Así, las tensiones entre el modelo de acumulación capitalista y las clases populares en Brasil y Argentina en la primera década y media del siglo XXI mostraron que –de alguna manera– se abrían a discusión puntos sobre los que décadas anteriores de política neoliberal parecían haber cerrado la discusión: distribución del ingreso, papel del Estado, lugar de la diferencia sociocultural (por ejemplo, en Argentina se aprobó la ley de matrimonio igualitario y la ley de asignación universal por hijos durante esos años). En tanto parecemos estar en momentos en donde estas discusiones pueden volver a obturarse, o peor, en donde discursivamente seguirán vigentes tal vez pero se contrarrestarán en la política pública concretamente con maniobras de exclusión, pauperización de las clases populares y redistribución hacia las clases sociales más alta por vía legal (es decir, utilizando canales vigentes en las estructuras administrativas y jurídicas), resulta de interés tener en foco formas de pensar sobre las conformaciones socio-psicológicas pero también formas de actuar a través de construcciones institucionales que permitan dar alternativas o respuestas.

Es en esa clave de lectura que aporto mi perspectiva sobre la actualidad del pensamiento y acción de Sándor Ferenczi. Y postulo, además, que en América Latina ha existido, y continúa vigente, toda una práctica socio-analítica y psico-social que, tomando inicialmente algunos postulados del psicoanálisis, produjo un aparato conceptual y de dispositivos en acción que permitieron generar una lectura crítica de la sociedad, pero también, y de modo muy importante, una constante intervención sobre ella. Me refiero a los desarrollos de Enrique Pichón Riviere, José Bleger, Tato Pavlovsky, Osvaldo

Saidón, Ana María Fernández, Gregorio Baremlitt, Armando Bauleo, Heliana Conde Rodrigues, Moisés Rodríguez, entre muchos otros y otras. En este sentido, y desde la posición que me toca (como académica e intelectual y como participante directa, junto a otros, de procesos de crítica y transformación de las instituciones de la sociedad), me importa así aportar al trabajo de Gandesha la posibilidad de comenzar a pensar entre Américas, poniendo junto lo que se está produciendo en América del Norte, como aparatos conceptuales y como dispositivos institucionales, para sostener esta posición de reflexión sobre las instituciones de nuestra sociedad. Entiendo que es desde esta posición de académico e intelectual comprometido que Gandesha asume a través de su labor *institucional* en el Simon Fraser Institute, junto a otros colegas, la posición de ser, a la vez, crítico social de la historia y el presente, y actor social –ciudadano, participante político, pensador– que provee andamiajes de intervención. Interesa así continuar vinculándonos entre las Américas para distinguir los procesos similares y a la vez los procesos que puedan ser diferentes en nuestras sociedades.

Este aspecto me permite ahora introducir algunas ideas surgidas de la lectura del trabajo de Gandesha en el contexto de nuestro trabajo en equipo del Instituto para la Inclusión Social y el Desarrollo Humano. Participamos de la discusión profesionales que trabajamos desde diferentes áreas (antropología, educación, comunicación social y filosofía). Realizamos primero cada uno una lectura individual del escrito traducido al castellano y luego nos reunimos a elaborar durante tres horas algunas respuestas a dicha lectura. Para ello, juntos, también leímos algunas partes del trabajo en voz alta. Dicha lectura se hizo necesaria por la complejidad del texto.

Esto permite entonces un primer aporte reflexivo, más bien de forma, y que surgió en nuestro intercambio: ¿cómo hacer para que este tipo de análisis trascienda grupos pequeños? ¿Es posible escribir sobre estas cuestiones de maneras que sean más fácilmente accesibles a un público mayor? Esta cuestión, por supuesto antigua en el campo de las ciencias sociales y humanas, se pone de manifiesto muy fuertemente para nuestro equipo por el tipo de práctica de investigación, de educación y de comunicación que pretendemos llevar adelante con diversos grupos de la sociedad. Queda apuntada como cuestión sin resolver, puesto que se sopesaron diferentes argumentos y algunos miembros de nuestro equipo se inclinan por la imposibilidad de ciertas traducciones conceptuales, mientras que otros abogan por siempre una posibilidad más.

También en relación a la forma, se destacó la posibilidad que presentaba el modo de ir construyendo el argumento en el trabajo de Gandesha. Es decir, se evaluó positivamente que el modo retórico, si bien complejo y especializado, permitía ir siguiendo el hilo argumental, debido a que el razonamiento se

va desplegando paso a paso, construyendo sobre lo ya dicho y proyectando corolarios que se encadenan a través de las secciones del escrito.

En relación también a aspectos que pueden parecer formales, pero son en verdad de fondo, existen algunas cuestiones acerca de las elecciones de los términos en castellano. Por ejemplo, los términos *autoritario* y *populismo* están muy cargados en la historia de la Argentina y de América Latina, y podría ser necesario recalificarlos en esta traducción indicando algunos matices. Se ha hecho así en la traducción que se encuentra aquí, aunque al realizar la lectura conjunta y en voz alta, se advirtieron algunos matices de interpretación que podrían revisarse, tanto en su versión original en inglés, como –por tanto– en su traducción. Nuestra forma de proceder al realizar la lectura en voz alta fue la de analizar situaciones específicas de nuestros países, poniendo así a prueba los conceptos.

Un aporte destacado por los participantes de la discusión fue el de que el trabajo de Gandesha provee un marco para entender aspectos de la formación de la subjetividad en nuestras sociedades capitalistas y también aspectos de la historia conceptual (es decir, de cómo se ha estudiado la formación de la subjetividad en nuestras sociedades). Este doble movimiento del escrito resulta un aporte muy interesante. Otro aspecto relevante que el trabajo de Gandesha puso a discusión fue el de las formas en que los humanos aprendemos acerca de las construcciones de poder. Se relacionó el contenido del trabajo de Gandesha con el trabajo de otro autor que nuestro equipo ha venido estudiando, Corneille Castoriadis, en su propuesta de pensar la autonomía como proyecto humano, distinguiéndola del proyecto heterárquico burocrático.

Este aspecto se vinculó además al trabajo original de Sigmund Freud sobre las construcciones sociales de poder, en particular en su obra referida a las masas y a la conformación original de la sociedad en *Totem y Tabú*. Se debatió el hecho, señalado por mí algunas otras veces como coordinadora de este equipo, acerca de que Freud parece haber pensado siempre en un análisis de la sociedad que tomara únicamente en cuenta construcciones de poder de signo jerárquico, sin ponderar si quiera la posibilidad de otro tipo de construcciones de poder. En ese sentido, vuelve a tornarse relevante lo apuntado inicialmente acerca de la práctica de Ferenczi en otros sentidos, y de las prácticas actuales de las instituciones académicas que, actuando como *institutos de la sociedad para su crítica*, buscamos transformar acción y pensamiento, simultáneamente. Se referenció la obra de René Lourau en particular para pensar sobre estos aspectos, un pensador que resulta relevante yuxtaponer con el escrito de Gandesha.

En la discusión se intentó también analizar con cuidado las posibles diferencias y similitudes entre momentos históricos muy diferentes. Sin querer

dejar de lado algunos conceptos muy relevantes en relación a la génesis de las construcciones de pensamiento autoritario, y a la historia de ese pensamiento detallada por Gandesha, por ejemplo, en vinculación a la obra de Adorno y Horkheimer, se apuntó que en nuestros países existe una rica historia reciente, tanto de luchas populares como de derrotas de este tipo de proyectos, que serían singulares, y que probablemente hayan ido construyendo significaciones imaginarias sociales diferentes a las de América del Norte. En particular, nos referimos a que existieron aquí desarrollos distintos y sería relevante ponerlos en foco para historizar, en todo caso, en nuestro aquí y ahora, las génesis de los pensamientos autoritarios y neoliberales de nuestra geografía.

Se puntualizó la noción de liderazgo, ya que en la historia latinoamericana parece tener una continua vigencia, y al mismo tiempo, parece haber experiencias donde la misma noción parece estar cuestionada o ni siquiera servir como anclaje conceptual. Por ejemplo, en mucho de lo que nuestro equipo viene relevando con respecto a organizaciones autogestionadas, aparecen nociones de *poder colectivo*, *poder en mutualidad* y *construcciones horizontales* que permitirían pensar, en todo caso, que lo que se tendía a ver como liderazgo debiera pensarse como potencia grupal, siguiendo más bien la línea de pensamiento inaugurada en otro momento histórico argentino (y también brasileño, mexicano y boliviano) donde es el grupo quien deviene sujeto.

Se apuntaron también algunas preguntas, que quedan para el lector del escrito de Gandesha:

- ¿Es relevante, y cómo, incluir a los *mass media* como actores clave en la conformación de las personalidades socio-psicológicas actuales de tipo neoliberal?
- ¿Por qué no fueron apuntados algunos aspectos que provienen del trabajo de Wilhelm Reich?
- ¿Sería relevante hacerlo y en ese caso, cómo y por qué? Es decir, no podemos precisar si no mencionarlo implica una postura por parte del autor (Gandesha) o implica simplemente una cuestión de recorte, espacio, etcétera.
- ¿En qué medida sería relevante destacar el concepto que las ciencias políticas, y también la sociología, traen con la categoría de *enemigo* para el planteo que se hace en este trabajo?

Referencias

- Erös, F. (2015), "Violence, Trauma and Hypocrisy", Documento presentado en *International Conference Psycho-Politics: The Cross-Sections of Science and Ideology in the History of Psy-Sciences*, Budapest, Hungría, 30-31 de octubre.
- Ferenczi, S. (1932), *Diario Clínico. Sin simpatía no hay curación*, España, Amorrortu.
- Freud, S. y S. Ferenczi, *Correspondencia Completa, 1908-1911*, España, Síntesis.
- Haynal, A. (2002), *Disappearing and Reviving. Sándor Ferenczi in the History of Psychoanalysis*, Londres, Karnak Books.
- Mészáros, J. (2009), "Sándor Ferenczi and the Budapest School of Psychoanalysis", Plática en la inauguración de Ferenczi Center at the New School for Social Research, 12 de enero.