

La autoridad simbólica

Symbolic authority

Juan Carlos Seoane

Universidad Nacional de Quilmes (Argentina)

jseoane3@gmail.com

Resumen

El artículo trata sobre la autoridad simbólica y el tratamiento que le da el teórico griego Yannis Stavrakakis utilizando un experimento de Stanley Milgram de la Universidad de Yale en los años 60. Las derivaciones de tal planteo, la postura de Bourdieu y las consecuencias de las reflexiones sobre la dominación social que utilizan conceptualizaciones psicoanalíticas cayendo en falacias de nivel, son las consideraciones que se desprenden en este trabajo.

Abstract

The article discusses the symbolic authority and the treatment that gives the theoretical Greek Yannis Stavrakakis using an experiment of Stanley Milgram at Yale University in the years 60. The derivations of such raised, the position of Bourdieu and the implications of the reflections on the social domination that use psychoanalytic conceptualizations falling into fallacies of level, are the considerations that result from this work.

Palabras clave: autoridad simbólica; dominación; hegemonía.

Keywords: symbolic authority; domination; hegemony.

Artículo recibido: 06/02/2017; **evaluado:** entre 08/02/2017 y 10/03/2017; **aceptado:** 18/03/2017.

El tema de la autoridad simbólica, la hegemonía y en definitiva la dominación, ha sido tratado por Yannis Stavrakakis (2010, 2014) desde una mirada que podríamos situar en el área de la psicología social, como temática general, aunque con basamentos conceptuales en la teoría lacaniana. Stavrakakis cita los experimentos de Stanley Milgram (2005) en la Universidad de Yale entre 1960 y 1963. Los mismos consisten en observar hasta qué punto las personas están dispuestas a castigar a otras sometiéndolas a descargas eléctricas cada vez más potentes y dolorosas. El estudio sostiene que los sujetos analizados obedecen la orden de una autoridad casi hasta sus últimas consecuencias. De los 40 hombres que participan en el experimento, donde se administraba de forma falsa electricidad a otros individuos, 26 llegaron a aplicar la descarga más letal posible. Este experimento, ya famoso, supone un grupo de científicos que convoca a ciertas personas diciendo que serán parte de un ensayo científico en el que deben aplicar descargas eléctricas a otros individuos parte de la investigación, de ellos, escucharán quejas y súplicas para que no se continúe el choque eléctrico, a pesar de lo cual las personas al mando de la botonera –ficticia, pero no para ellos- continuarán dando descarga tras descarga a instancias del científico que lo autoriza e incentiva en nombre de la ciencia.

El experimento de Milgram presenta la obediencia como el mecanismo psicológico que vincula la acción individual al propósito político como el aglutinante que liga a los hombres a sistemas de autoridad. Pero ese vínculo no es con el experimentador, en el caso de este ejemplo, sino con la ciencia. El sujeto se somete a la orden del experimentador, quien ordena aplicar más y más electricidad desde la autoridad que tiene por ser científico. Para Stavrakakis el vínculo de transferencia entre el experimentador y el sujeto funcionaría como si el experimentador fuese un “sujeto supuesto saber”, tal como lo define el psicoanálisis, y tal como lo define dicha teoría, la transferencia no es nunca solamente cognitiva sino que es afectiva-libidinal y también implica cierto goce.

El poder simbólico supone un vínculo entre quienes están sometidos y quienes ejercen el poder y ese vínculo es la creencia. Según Stavrakakis, la creencia no puede cultivarse ni sostenerse sin afecto y goce. Por esto, la resistencia al mandato del dominante no puede ser un cambio de conciencia o de conocimiento. La obediencia no se sustenta a nivel intelectual.

De aquí, el autor extrapola la obediencia a la autoridad con la obediencia en el capitalismo. Lo que me lleva a preguntar ¿La resistencia a la autoridad, es a la autoridad capitalista? ¿Por qué los “sujetos” no desobedecen a ese sujeto de supuesto saber? Yo diría en principio para rebatir a Stavrakakis que es justamente debido a que ahí no hay ningún sujeto. Sólo hay un sujeto en

la mente de Milgram y Stavrakakis. ¿No era Marx el que advertía que existía la conciencia en sí y para sí, y que no había un sujeto político sin conciencia para sí? Por tanto, podríamos decir que no hay un sujeto ahí donde se supone que los grupos debieran rebelarse por un principio ético. Lo digo tanto para los individuos agrupados en el experimento de Milgram para dar supuestos choques eléctricos, como para los sectores subalternos de las sociedades contemporáneas. Es singular cómo aún perdura la idea –religiosa- de revolución (y lo peor es que a esta altura tampoco hay una Bastilla que tomar).

Stavrakakis, por tanto, lleva las cosas al terreno de que los sujetos gozan siendo dominados. Ni más ni menos. Dos confusiones. 1) El sistema de autoridad, que no es necesariamente capitalista, pero esto el autor lo sabe bien, ejemplos históricos sobran, como ser el comunismo o el fascismo, por citar variantes modernas (Moore: 1976). 2) No hay ningún sujeto social que se asuma como tal, y por tanto, no hay ninguna interpelación respecto de un sujeto supuesto saber que no sea en el nivel individual.

Quizás aquí lo interesante es cómo el autor cae en la falacia de nivel. Recordemos que es la falacia de extrapolar un nivel, por ejemplo el individual, hacia un nivel social, dado este caso que comento. Lo individual está en juego en lo social evidentemente pero no puede sostenerse que un sistema como el capitalista está mantenido por el goce. En esta falacia lo que se está desconociendo es la esfera de las instituciones (lo jurídico, por ejemplo).

Stavrakakis sostendrá que el cambio social y político no es una cuestión cognitiva, racional, ni tampoco políticamente correcta. Lo que se resiste al cambio es el investimento subjetivo y colectivo de las creencias. Una cosa es oponerse al capitalismo y otra diferente es desear el no capitalismo, algo que la teoría crítica y progresista (como él llama al marxismo y postmarxismo) no han tomado en cuenta suficientemente. Se ha puesto énfasis en la lucha ideológica y se desatendió la identificación y la interpelación –comenta-. Aquí, el planteo sigue bastante literalmente a Zizek (2011), que, tomando a Lacan afirma que la política contemporánea es la política de la *jouissance*, y se preguntará: qué impide a la cognición y a la voluntad racional, derribar un régimen injusto. La respuesta será que falta el deseo de realizarlo (Si cien o mil soportan el capricho de un solo hombre debiera pensarse que lo que falta no es el coraje sino el deseo).

Stavrakakis, en los dos textos mencionados (2014, 2010) introduce el tema del reduccionismo psicológico. Lo que llamábamos falacia del nivel. Si por ejemplo sostenemos que los países belicistas son producto de tener familias con padres autoritarios; o la guerra nace por la irrupción de impulsos reprimidos. Así se están desconociendo los factores económicos,

políticos y geopolíticos que intervienen en un acontecimiento social. Lo que va a ser Stavrakakis es deconstruir esa división entre lo social y lo individual.

Según él en periodos de incertidumbre y conflictos surgen la utopía (equivalente a fantasma en sus términos), lo que es una respuesta a la negatividad, al antagonismo.

El modelo que establece intenta dirigirse a la afirmación lacaniana de que no hay relación sexual. ¿Cómo se hace para que funcione, entonces? Mediante la fantasía. La fantasía llena los huecos en el otro, y permite que algo suceda. Y por otra parte: no hay relación social. ¿De qué manera se relaciona uno con esto? Piensen que el deseo se sostiene en la fantasía para lo sexual. Una pregunta válida es que si se requiere de la utopía para sostener un deseo político. Es un tema arduo y no vamos a entrar allí.

Stavrakakis se focaliza en los intentos de sutura del orden social y el lugar de la promesa de completud como un elemento político ineludible. Se establece una discusión sobre el lugar del objeto *petit a* que encarna el universal sin dejar de ser un particular. Esto es lo que llevará a Laclau a pensar la lógica de la hegemonía.

La distinción entre lo político -momento de institución del orden social- y la política -como administración del orden- sirve a Stavrakakis para establecer semejanzas -a su parecer- importantes, ya que lo político guardaría relación con el Real lacaniano por no posibilidad de representación y su concomitante efecto disruptivo sobre las estructuras simbólicas. El debate sobre qué es Lo real en Lacan excede los límites de este trabajo pero si, cabe mencionar, que este planteo resulta menos excesivo que el reduccionismo psicologista del que hablaba. De hecho, por dar un sólo ejemplo, Ernesto Laclau (1996, 2004) ha explorado las categorías lacanianas para el análisis político al considerar la imposibilidad de la sociedad como un todo, como una figura de que “la relación sexual no existe”, o sea que nunca hay una objetividad social plena, debido a la falla estructural, lo político-lo Real. Así la única posibilidad de anclar un orden democrático estaría dada por la institucionalización de esa falta. Mientras que el totalitarismo busca cerrar el conflicto y la contingencia (bajo la fantasía y la utopía). Pretende eliminar los particularismos disgregantes, la democracia radical aspira a reconocer el lugar de la falta y convoca a la disputa por la hegemonía; Stavrakakis sigue en esto a Žižek (1989) y aspira al reconocimiento de una ética de lo real. Algo que, en verdad, a mi parecer vendría a establecer una nueva utopía, fundamentalmente por intentar anclar un punto fijo por fuera de la lucha política, pero su postura es que el presupuesto de un espacio público es saberse dislocado y dar cuenta de sus traumas históricos, en un marco de ethos democrático.

Por tanto, resulta cada vez más claro –en el entender de Stavrakakis-, que no es posible alcanzar la hegemonía sin manipular la dimensión corporal de la *jouissance*. La teoría

lacaniana del goce es capaz de mejorar notablemente la comprensión de los procesos de adhesión que reproducen las relaciones de subordinación, sostiene. Pero, me pregunto, ¿las relaciones de subordinación se mantienen en el tiempo por y en función del sistema económico capitalista exclusivamente?

Como decía Bourdieu (2011), una de las preguntas básicas del mundo social es la de saber por qué y cómo el mundo se presenta en su ser, cómo se perpetúa el orden social. Y para responder esto debe rechazarse la visión estructuralista por la que las estructuras generan su propia perpetuación, sometiendo a los agentes y la visión interaccionista por la cual lo social es producto de los actos de construcción de los agentes.

El acto de “nominación inicial” según Bourdieu, esto es, la credencial emitida por una institución educativa, está consagrada a brindar un status a los detentadores de una competencia social determinada. Las imágenes que utiliza Bourdieu son constantemente referidas a estamentos para dar cuenta de un grupo que participa de ciertos privilegios y al que no es posible acceder sino hereditariamente.

En este sentido, lo que aparece como una institución que selecciona meritocráticamente, privilegiando las virtudes individuales, termina instaurando privilegios hereditarios a través del vínculo entre la aptitud escolar y la herencia cultural. Cuando se habla de selección social por estamentos y herencia cultural se hace mención a fenómenos visibles socialmente, sin que esto impida que muchos individuos puedan sin duda saltar las barreras estamentales (ya que la sociedad moderna es “estamental” sólo figurativamente y no al estilo Feudal). Pero sí es cierto, que, visto desde los grupos sociales existe una reproducción y la mayoría de los individuos humildes económicamente no llegarán a la universidad, ni serán acaudalados económicamente hablando. Un punto clave de este problema es cuando Bourdieu al decir que estos instrumentos selectivos no son producto de un complot, agrega que son un mecanismo para las necesidades de comunicación. Es como si cada franja cultural “estatutaria”, estuviese ligada por una afinidad de elementos en común que hace a los individuos juntarse por hábitos semejantes y diferenciarse del resto.

Para Bourdieu, (1997, 2004, 2007) hay que recusar la cuestión de saber si las señales de sumisión que los subordinados acuerdan permanentemente con sus dominadores, se forman y sostienen constantemente sin cesar en la relación de dominación, o si a la inversa, la relación objetiva de dominación impone signos de sumisión. Un estudio de los sistemas de estrategias de reproducción social debe tomar en cuenta la composición del patrimonio a transmitir (formas de capital), y por otra parte los mecanismos de reproducción o sea mercado, derecho, institución escolar, etcétera.

Bourdieu desdibuja la lucha de clases y configura el conflicto en Campos separados (o al interior de las clases) pero no en conflicto de unas clases contra otras. Si bien la lucha por la clasificación tiene connotaciones gramscianas (Gramsci, 1975), en tanto esas clasificaciones, conceptos del mundo, estaban ancladas en la trinchera de la sociedad civil, en Bourdieu, sin sociedad civil que consienta la dominación, el sistema queda desarticulado. O dicho inversamente, cualquier intento de asaltar el poder estatal será repelido con la sociedad civil impregnada de una concepción del mundo que consiente la dominación. Así, la gama de posiciones implica el reformateo cultural de las instituciones intermedias.

Estos análisis gramscianos tienen semejanza a los de Bourdieu en tanto hay una lucha de clasificaciones, pero para Bourdieu las luchas son al interior de los Campos. Estos compiten, sí, en un Campo de poder por encima de la sociedad civil, empleando su función representativa en favor de sus intereses. Tanto los líderes de intelectuales, religiosos y partidos políticos. Tanto la dominación simbólica como hegemonía, parecen semejantes ya que mantienen el orden social sin uso de la violencia física. Bourdieu plantea más que consentimiento, internalización de hábitos. Así, el Habitus, es una forma internalizada que supone formas primarias de clasificación, que están más allá de la voluntad (en una perspectiva psicológica que está fuera de los análisis introspectivos más arduos debido a que forma cuerpo con él, lo habita como una vestimenta).

La diferencia aunque parezca sutil resulta fundamental: es la dominación simbólica. Bourdieu jamás dirá falsa conciencia sino un reconocimiento desacertado a raíz de un Habitus particular. Y aquí la *jouissance*, el goce, planteado como central en Stavrakakis queda a mi modo de ver absolutamente diluido.

Por tanto, debe atenderse a las transformaciones históricas del capitalismo que dejan atrás las formas más violentas y primitivas, llegando al fordismo y su generación de consumo de las masas. En cada período el régimen de acumulación admite ciertos deseos. Tal como lo señala Lordon en un reciente trabajo (2015), la innovación histórica del neoliberalismo en términos de afectos movilizados en torno al salario, es producir una nueva frontera de satisfacción en el compromiso con el trabajo. El trabajo no debe ser una maldición, ni siquiera el medio de subsistencia: debe convertirse en una ocasión de la realización de sí. El capitalismo neoliberal conlleva un gran emprendimiento de psicología gerencial, basados en la gestión de recursos humanos donde se genera motivación liberando iniciativas y autonomía. Dirá Lordon, que, a su manera enteramente práctica, el capitalismo se encuentra con que tiene que revisar un problema bien clásico de la filosofía política al volver a descubrir que es más eficaz, gobernar en la alegría que en el temor (con ironía y citando Spinoza).

El éxito del capitalismo y su posibilidad de lograr hegemonía ha sido un punto de incertidumbre para la teoría social. El capitalismo se mostró capaz de desarrollar un asalariado satisfecho. Desde los años sesenta se formó un grupo de individuos cuyo proyecto es hacer que la empresa funcione. Ciertas empresas consiguen realizar este ideal aun cuando por otra parte las políticas neoliberales desbasten otros sectores del asalariado. En las sociedades modernas, individualistas y democráticas, la integración supone a la vez que el individuo sea promovido como autónomo, dueño de sus elecciones y que los sujetos construyan sociedad mediante la adhesión a principios comunes, universales (Dubet: 2015)

La hegemonía y la autoridad en el capitalismo, al menos desde un punto de vista histórico, parecen imponerse por su propio peso. Digo que no es posible pensar que alguna contradicción interna al capitalismo y su despliegue tenga la fuerza suficiente para transformarlo y hacerlo colapsar. Ese colapso, en todo caso, queda reservado para los estados y las instituciones. La diferenciación entre el concepto de capital entendido económicamente y el ejercicio de la autoridad (simbólica y no simbólica) debe ser planteada con independencia conceptual.

La clásica idea de que existía un “sujeto”, predestinado por su inserción en el aparato productivo, a finalizar con el capital y acceder a otro tipo de sociedad histórica, es una idea metafísica.

El capitalismo es una realidad histórica, lo que supone que no es el último escalón de la realidad de la historia de la humanidad pero presenta serias dificultades para concebir su salida, y un inicio para ver este problema es no mezclar categorías que fueron concebidas para conceptualizar otros fenómenos.

De diferente modo a la homogeneización imperante en el orden del capital, la articulación política de la hegemonía sólo se instituye a partir de la diferencia irreductible entre las demandas no satisfechas por las instituciones y donde la heterogeneidad no tiene suturas permanentes. De allí la fragilidad e inestabilidad de las equivalencias que de un modo contingente, se pueden llegar a plasmar en una voluntad colectiva. (Laclau: 1996, 2004) Las equivalencias entre las diferentes demandas, nunca vuelven homogéneo el espacio de la hegemonía. Esta es una distinción clave. Sólo de este modo, en la representación siempre fallida de la articulación hegemónica, el sujeto encuentra su lugar como diferencia. Estamos hablando entonces de economía por un lado, de representaciones sociales (sin las que los sujetos no podrían ver las equivalencias), y de la política y lo político por otro. En este sentido los cruces de Stavrakakis no ayudan a pensar adecuadamente el problema.

De todas formas el “punto de vista exterior” (el de Stavrakakis) continúa planteando el carácter explotador de la empresa, ya que el consentimiento del asalariado le parece dudoso: los asalariados dicen que consienten, pero en realidad creen que consienten. Se encuentran en un estado de servidumbre voluntaria. Están contentos pero engañados –dirá.

Stavrakakis da la posibilidad de repensar el vínculo entre el psicoanálisis y las ciencias sociales postulando categorías falaces pero también retomando problemáticas en relación al funcionamiento de la hegemonía, la formación de identidades colectivas y los antagonismos sociales, basándose en Laclau y Zizek, lo que lo hace un autor interesante en sí mismo aunque sus categorías no sean sólidas. Esto, sin embargo, permite un debate: ¿En nombre de qué discutirle al sujeto diciéndole que no es libre? ¿Cómo sostener que se equivoca y goza donde no debiera gozar? A lo que cabría una pregunta preocupante si se lleva al extremo ¿Cuál sí, sería el posicionamiento correcto donde no intervendría la *jouissance*? ¿Qué sistema de dominación no lo desplegaría si es parte de la condición humana?

Bibliografía

- Bauman, Z. (2004) *Ética posmoderna*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (1974) *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Barcelona, P & J.
- Bourdieu, P. (1984) “Espacio social y génesis de “clase””. Buenos Aires. Espacios N° 2.
- Bourdieu, P. (1995) *La reproducción*. México, Fontamara.
- Bourdieu, P. (1997) *Razones prácticas*. Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000) *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba.
- Bourdieu, P. (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2008) *Homo academicus*. Buenos Aires. Siglo XXI
- Bourdieu, P. (2011) *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2012) *La distinción*. Taurus. Buenos Aires.
- Camargo, R. (2014) *Repensar lo político*. Buenos Aires, Prometeo.
- Coriat, B. (1982) *El taller y el cronómetro*. Siglo XXI, Madrid.
- Dubet, F. (2015) *¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gramsci, A. (1975) *Cuadernos de la cárcel*. México, Juan Pablos ed.
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión.

- Laclau, E. (1996) Emancipación y diferencia. Buenos Aires, Ariel.
- Laclau, E. (2004). Hegemonía y estrategia socialista. Buenos Aires, FCE.
- Lordon, F. (2015) “La servidumbre voluntaria no existe. Consentimiento y dominación, entre Spinoza y Bourdieu” en P. Bourdieu. La insumisión como herencia. L., Edouard (Dir.). Buenos Aires, Nueva Visión.
- Marchart, O. (2009) El pensamiento político posfundacional. Buenos Aires, FCE.
- Milgram, S. (2005) Obedience to Authority (1974) Londres, Pinter and Martin.
- Moore, B. jr. Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia. Barcelona, Península.
- Rosanvallon, P. (1995) La nueva cuestión social. Buenos Aires, Manantial.
- Stavrakakis, Y. (2010) La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política. Buenos Aires, FCE.
- Stavrakakis, Y. (2014) Lacan y lo político. Buenos Aires, Prometeo.
- Zizek, S. (2001) El sublime objeto de la ideología. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Zizek, S. (2011) El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política. Buenos Aires, Paidós.