

Resumen

La lógica o pensamiento del fundamento ha dominado el pensamiento occidental. La asociamos con el modelo topográfico de la verdad de Platón y con la búsqueda de la certeza absoluta en Descartes. Presume que detrás de la diversidad empírica del mundo hay un orden subyacente y que ese orden es cognoscible y sirve para descifrar el significado de la diversidad de fenómenos. El cuestionamiento de esta tradición ha contribuido a crear el terreno discursivo del post-fundamento. El giro de una tradición a otra incide sobre cómo pensamos conceptos familiares como los de totalidad, sociedad y lo social que discuto aquí. Si, como señala Laclau, la tesis esencialista de la sociedad como un objeto unitario que funda sus procesos parciales es imposible, resulta igualmente sospechosa la idea de sociedad como puro juego de diferencias desprovisto de reglas. La “sociedad” es una construcción excéntrica que surge en la zona comprendida entre dos extremos lógicos que son a su vez inalcanzables, el del cierre absoluto y la dispersión total. Propongo dar cuenta de la excentricidad de las totalidades sociales conjugando los centros de fuerza de Nietzsche con los puntos nodales de Freud y Lacan. Ello me permitirá concebir la totalidad como un archipiélago de puntos nodales o centros de fuerza o, para ser más preciso, como el diagrama de ese archipiélago.

Palabras clave: lógica del fundamento, orden, sociedad.

El desfundamiento de la lógica del fundamento

Los terrenos conceptuales en los cuales se piensan los fenómenos sociales no son inocentes; dan origen a opciones teórico-metodológicas, estrategias cognoscitivas, tipos de saberes y modos de intervención o acción colectiva muy diferentes entre sí. En términos generales, se puede distinguir por lo menos dos perspectivas contrapuestas. Una de ellas, el pensamiento del fundamento, depende de un postulado ontológico básico, a saber, que existe un fundamento o referente último capaz de garantizar certezas absolutas acerca de la verdad, el ser y el conocimiento de lo real y, por ende, la transparencia de la sociedad (2). Sus coordenadas generales están dadas por tres premisas.

La primera sirve para incitar al intelecto: los fenómenos empíricos con que se enfrenta la percepción son inconexos sólo en apariencia; detrás del caos siempre habría un orden subyacente, una suerte de núcleo que funda e imprime sentido a la diversidad de fenómenos. La segunda sirve para premiar la perseverancia del intelecto: el mundo posee una esencia unitaria, posiblemente oculta, pero ciertamente cognoscible. Como alega Descartes, sólo hay una esencia y una verdad para cada cosa, por lo que es de suponerse que sólo puede haber un saber capaz de asumir, por así decirlo, la condición de “llave maestra” para acceder a la totalidad y desentrañar el sentido de la diversidad de sus formas. En una palabra, para tornar al mundo transparente a través de la razón. Finalmente, la tercera premisa establece un requisito para ese saber privilegiado: debe establecer una relación de mimesis con lo real, re-presentar o re-producir la estructura profunda y unitaria del mundo; por lo mismo, debe englobar y explicar el plural de fenómenos discretos, esto es, asumir el carácter de sistema omnicompreensivo.

Esta perspectiva –el conocimiento como reconocimiento de esencias, representación verdadera de éstas y sistema mimético de lo real– lleva a concebir la totalidad en el sentido “fuerte” de la expresión. Laclau describe esta idea de totalidad como objeto unitario, centrado y dotado de una positividad propia (Laclau, 1993). Por una parte, carece de un “afuera”; es el locus fundante de lo diverso y sistema cerrado que contiene y explica todos y cada uno de los fenómenos parciales del orden social. Con ello, agrega Laclau, la totalidad operaría como principio de inteligibilidad del orden social en su conjunto. Por otra parte, incita a pensar toda experiencia y lógica de intervención política desde una doble perspectiva, a saber, como proyecto de transformación total del orden social y promesa de redención absoluta de los males existentes.

Un ejemplo ilustrativo de esto es el marxismo vulgar, para el cual la naturaleza o anatomía de una sociedad cualquiera estaría dada por el modo de producción dominante en ella, la economía constituiría su base o infraestructura y el materialismo histórico, como saber consustanciado con lo real, brindaría la llave de acceso a su inteligibilidad. La maraña de fenómenos empíricos siempre encontraría su principio explicativo en lo económico, ya que, en el límite, la diversidad fenoménica del mundo –sean formas de Estado, identidades sociales o relaciones de parentesco– aparecería como metástasis del núcleo esencial. Con ello, la forma de unidad de una sociedad estaría dada de antemano; para reconocerla, bastaría con identificar el modo de producción dominante en ella.

La metáfora del edificio o modelo topográfico de dos niveles, base y superestructura, funcionaría como figura de una totalidad

cerrada que carece de un “afuera”, ya que la articulación de los dos niveles es, por definición, equivalente al todo o “1”. Esto tiene dos consecuencias: como las identidades sociales están ancladas en la producción económica, tanto las formas de acción colectiva como las estrategias del cambio social serían siempre percibidas como transformación del modo de producción y emancipación del esquema de dominación de clase; y, como se trata de una totalidad cerrada y centrada, el cambio sería percibido como fenómeno total y la emancipación como experiencia definitiva

Pero, ¿qué ocurre si la idea de un piso-fundamento firme y estable es puesta en entredicho? El pensamiento comenzaría a desplegarse en un terreno discursivo enteramente distinto. Desaparecería el criterio o ratio para distinguir entre apariencia y esencia y, con ello, la posibilidad de garantizar las certezas y la adecuación entre la idea y el objeto, la inteligibilidad racional y el ser del mundo (Morin, 1987: 43). El conocimiento no podría concebirse a sí mismo como *speculum mundi*, imagen mimética de lo real, puesto que el mundo ya no tendría una forma u orden intrínseco que descubrir y re-presentar. Detrás del desorden aparente sólo habría un desorden esencial; detrás de las apariencias no habría esencias, sino sólo otras apariencias (3).

La conciencia de la ausencia del piso-fundamento dejaría lugar a una percepción de la materia social como magma de diferencias en el que “existe sólo el agitado oleaje de la vida, sólo la corriente del devenir, el inacabado vaivén de sus olas. No hay nada duradero, permanente, estable; todo está sometido al movimiento” (Fink, 1976: 194). En un mundo así, los fenómenos, valores y juicios quedan despojados de toda pretensión absolutizadora y adquieren un carácter relativizado. El sujeto se convierte en un pozo sin fondo abierto al sin fondo del mundo; los cimientos del edificio –social, cognoscitivo o del sujeto– se vuelven, por así decir, “de arena”, por lo cual no puede haber una clave universal para acceder a su bóveda y, menos aún, para transformarlo exhaustiva y definitivamente (Castoriadis, 1984, 1979: 8).

Sin embargo, un mundo convulsionado que no cesa de moverse y transformarse no es cognoscible; tampoco se puede vivir en él. Si no se aseguran “determinados órdenes de certeza en relación con el sentido de la vida y con las reglas del obrar... se comprometería de manera inmediata la misma posibilidad de construir aquellos factores de identidad y de pertenencia en los que –precisamente– se basa cualquier ordenamiento social” (Crespi, 1988: 357). La comunicación, la posibilidad de prever el obrar, la comprensión e inteligibilidad de las múltiples sensaciones y, en fin, la existencia social como tal, sólo son posibles si se logra dominar el movimiento para crear campos de similitud en los cuales se pueda designar un objeto, nombrar un proceso, individualizar una “cosa”. Hay, pues, una necesidad práctica de imponer límites al sin fondo, calmar el vertiginoso deslizamiento del magma diferencial para así transformar la realidad del devenir en la ilusión del ser (4).

Quienes se ubican en la perspectiva post-fundamento lo saben muy bien. Castoriadis, por ejemplo, considera que la religión es un tipo de respuesta clásica al problema de crear orden e imponer sentido. El discurso religioso asigna al mundo una figura determinada y finita para enmascarar el sin fondo sobre el cual éste se asienta; con ello, busca instituir la sociedad como tal. Pero, al imputar un origen divino a esa figura, termina transformando la sociedad (constructo) en naturaleza (esencia) (Castoriadis, 1984, 1979). Laclau sigue este razonamiento, sólo que prefiere abordar el problema en términos genéricos. Para él, la producción de una ilusión del ser –llámese sociedad o identidad– es lo que caracteriza a lo ideológico, entendiéndolo por ello no un nivel de la totalidad social ni una mistificación de la conciencia, sino “aquellas formas discursivas a través de las cuales la sociedad trata de instituirse a sí misma sobre la base del cierre, de la fijación del sentido, del no reconocimiento del juego infinito de las diferencias” (Laclau, 1993: 106). Por su parte, Nietzsche piensa la limitación del movimiento diferencial a través de la voluntad de poder, el principio o poder configurador que falsifica la realidad del devenir para crear la ilusión de un fundamento estable. Es una pulsión de orden que congela el movimiento en formas, categorías, conceptos y leyes que permiten simplificar el mundo, tornarlo familiar y, por ende, calculable (Nietzsche, 1967: 276, 280, 294; Fink, 1976: 204-205).

Pero la falsificación del devenir no es sólo la creación de la ilusión de un fundamento estable, sino también un acto de violencia que pone de manifiesto un deseo de dominio sobre el mundo. (5) La fuerza formadora de la voluntad de poder domestica el movimiento diferencial instaurando un sistema de valores que opera como fundamento o matriz de sentido del magma social. No instaura un sistema cualquiera, sino el suyo propio, pues no anhela crear un terreno en el cual puedan surgir objetos e identidades en abstracto, sino cierto tipo de éstos. Como dice Nietzsche, si el mundo está ordenado y discernido de acuerdo con valores, esto es, “conforme al punto de vista de la utilidad para la preservación de una cierta especie animal”, entonces hay que reconocer que “una especie se apropia de una cierta porción de realidad para dominarla, para ponerla a su servicio” (Nietzsche, 1967: 305, 267). La voluntad de poder es, pues, una pulsión sistémica y una voluntad de dominio: ralentiza el movimiento para conquistar un espacio propio en el magma social; crea terrenos en los cuales pueden surgir sistemas normativos cuyas fijaciones de sentido lleven la impronta de sus valores, demandas y liderazgo (6). Sólo que la estructuración de campos de similitud y la imposición de una normativa de valores no ocurre en un vacío o en un magma definido como *tabula rasa*. La voluntad de poder exitosa cohabita con voluntades sometidas, pero no desarmadas: “la resistencia está presente incluso en la obediencia; no se renuncia al poder individual. Por lo mismo, en el mando hay un reconocimiento de que el poder absoluto del adversario no ha sido derrotado,

incorporado, desintegrado. Obediencia y mando son formas de lucha" (Nietzsche, 1967: 342).

Todo orden se caracterizaría, necesariamente, por una permanente puesta en escena de intranquilidad, tensión y lucha entre distintas voluntades que pugnan por instituir sus propias figuras finitas –llámense cosas, conceptos o identidades– en su búsqueda de poder y jerarquía. La fijación del movimiento estaría condenada a ser algo precario, ya que el afán de orden y dominio de una voluntad estaría siempre amenazado por el de otras que le impiden cerrar el círculo del orden o dominio absoluto. Cualquier fijación puede ser eventualmente disuelta o transformada, y nuevas y distintas construcciones de sentido pueden surgir en el lugar ocupado por las precedentes, o en donde nunca antes las hubo.

De ahí que se considere que las cosas "son sólo ficciones detrás de las cuales hay un determinado quantum de fuerza, de poder"; mantienen su carácter de "cosas" específicas en la medida en que existe una voluntad capaz de sostener ese quantum de fuerza (Fink, 1976: 188). La transformación del agitado mar del devenir en el plácido –aunque no tan plácido– lago del ser requeriría que la voluntad "de una cierta especie animal" demuestre una capacidad real de mando sobre un espacio domesticado; también que pueda mantener la duración de su dominio a pesar de la inevitable presencia de otras voluntades que surcan "su" espacio. En suma, debe lograr lo que algunos llamarían hegemonía, aunque conviene ser cautos en el uso del término (7).

Sociedad y lo social, construcciones rizomáticas

Como se puede ver, la crítica del modelo esencialista no pretende hacer una apología del nihilismo ni propugnar una visión apocalíptica de un mundo hiperrelativizado en el que nada tiene sentido porque todo es igualmente válido. Al mismo tiempo, la necesidad de contar con un terreno estable no debe ser confundida con un retorno al esencialismo. Sólo establece algunos parámetros reflexivos básicos para recordarnos que se debe asumir el carácter explícitamente diferencial de la materia social sin olvidar la exigencia práctica de establecer referentes para crear espacios donde sea posible el cálculo, la acción y la fijación de identidades más o menos estables. Por consiguiente, no se descarta las nociones de unidad, orden, o totalidad; sólo se les niega el carácter de atributos inmanentes que deben ser descubiertos y re-presentados.

A diferencia de las totalidades fundantes del modelo esencialista, la unidad ya no puede ser constitutiva, sino más bien constituida o instituida como resultado de un esfuerzo por estructurar la diversidad fenoménica del mundo imprimiéndole una forma o unidad específica. Para ser más precisos, la unidad es constituida y sólo entonces pasa a ser constitutiva. No está demás recordar que se trata de una distinción puramente analítica; en la práctica, los procesos de institución de orden y constitución de fenómenos se entrecruzan y modifican recíprocamente. Una vez instituido un tipo de fijación del magma diferencial, llámese sociedad teocrática o sujeto burgués, es innegable que surgirán objetos, valores, saberes, jerarquías y rutinas marcadas por esa forma de institución de orden.

Pero no se puede afirmar, bajo ningún pretexto, que el sentido de todo fenómeno surgido en el terreno de un cierto orden se derive o explique simple y llanamente como metástasis de ese orden: en una sociedad teocrática sigue habiendo agnósticos, y el predominio de la forma burguesa del sujeto como individuo posesivo no excluye identidades basadas en la solidaridad. Esto se debe a dos motivos. Por una parte, a que no se puede establecer fijaciones, cierres o suturas definitivas capaces de agotar el movimiento de lo real; siempre existiría un permanente exceso indómito e inaprensible que acecha desde dentro mismo de cualquier orden o campo de similitud (8). Por otra, la ya mencionada imposibilidad de considerar al magma social como tabla rasa: rara vez hay un punto cero u origen absoluto, incluso en las rupturas revolucionarias; generalmente, las estrategias de domesticación de porciones del magma social ocurren en contextos en los que cohabita un plural de domesticaciones que se han sedimentado a lo largo del tiempo o en que una cierta domesticación se enfrenta con otros proyectos opuestos que también buscan instituir sus propios valores.

Por consiguiente, todo orden constituido pasa a ser constitutivo, pero siempre habrá un exceso que nos obliga a pensarlo en términos de un sistema abierto cuyas coordenadas mantienen visos de analogía con los simulacros y rizomas antes que con totalidades cerradas y centradas. El simulacro es una imagen construida sobre el magma de fenómenos diferenciales, esto es, un campo de semejanza e identidad que se constituye a partir de una materia prima carente de forma, compuesta por diferencias en constante movimiento (Deleuze, 1969). El rizoma es una suerte de anillo que nunca completa su círculo; es el mapa de un conjunto conceptual, no su representación verdadera (Deleuze y Guattari, 1978). Los simulacros y rizomas son, por así decir, tal o cual domesticación de una porción del magma, no la erradicación del carácter diferencial de éste. En este sentido, la idea de totalidad social (pulsión de orden o sistema rizomático) sigue siendo perfectamente válida siempre y cuando no se la confunda con la de totalidad de lo social (anillo sistémico que cierra su círculo).

Ahora bien, la sociedad es una construcción rizomática, sus fenómenos parciales no siempre remiten a un núcleo único y donde hay una voluntad de poder exitosa persiste la resistencia. Pero, ¿qué más? ¿Cómo compatibilizar el carácter excéntrico de esta construcción con la idea de que se habla de una sociedad y no de una pura y simple dispersión?

La distinción conceptual entre el sustantivo *sociedad* y el adjetivo *lo social* puede ser útil para avanzar en este sentido. Para Laclau, lo social coincide con el infinito juego de diferencias o discurso en el sentido amplio de la expresión. Puede ser limitado, domesticado en la finitud de un orden a través de la institución de puntos nodales, siempre y cuando no se pierda de vista que el orden nunca logra absorber la infinitud o exceso de sentido que caracteriza a lo social (9). Si lo social es el infinito mar constitutivo de la materia social, entonces la sociedad sería el acotado archipiélago de islas en las que se han cristalizado relaciones, rutinas, prácticas e identidades más o menos institucionalizadas, una domesticación en el resbaladizo magma de diferencias, una máscara que ralentiza –pero no suprime– las diferencias de tal manera de hacer posible las prácticas sociales (más de esto en Ardití, 1986).

Nótese bien que la relación entre las nociones de sociedad y lo social no coincide con el nexo entre una sustancia y sus atributos. Tampoco puede ser pensada a través de modelos cognitivos que dependen de dicotomías que escinden el espacio social en planos excluyentes de interioridad/ exterioridad o finitud e infinitud, ya que las fronteras entre ambas nociones no son ni claras ni definitivas. Antes bien, la sociedad y lo social serían dos registros diferentes de la materia social que cohabitan en un mismo espacio: lo social designaría una suerte de periferia ubicua que anida en terrenos codificados por el rizoma o círculo incompleto –pero círculo al fin– de la sociedad.

Tomando prestada una distinción elaborada por Michel de Certeau, se podría denominar a la sociedad estrategia o conquista de un espacio propio, institucionalizado, en el que funciona una práctica panóptica que busca convertir lo extraño en objetos calculables y controlables dentro de su propio campo de visión (de Certeau, 1980: 7). Las estrategias, dice, son un tipo de “acciones que, dependientes de un espacio de poder propio, logran proyectar espacios teóricos (sistemas totalizadores y tipos de discurso) capaces de articular el conjunto de lugares físicos en los que la fuerza está distribuida”. Por su parte, lo social correspondería a lo que Certeau denomina táctica, que también supone un tipo de acción calculada, sólo que carece de un espacio o dominio propio y debe operar en el terreno que le es impuesto, el del otro. La táctica es el arte del débil, dice Certeau, por cuanto su accionar depende de su capacidad para aprovechar en forma efectiva el tiempo y la velocidad de movimiento.

Pero ningún efecto panóptico puede ser exhaustivo, ya que la presencia de tácticas demuestra que la más fuerte de las estrategias (voluntades de poder, espacios codificados) es siempre de carácter rizomático. Ninguna sociedad puede moldear por completo a sus rebeldes impenitentes; ninguna estrategia puede determinar exhaustivamente el tipo de fenómenos que surgen cual colonias en el interior de su espacio. Se vuelve a plantear, pues, la cohabitación de la sociedad y lo social, las estrategias y las tácticas, los centros y las periferias como registros que funcionan en un mismo territorio. Como lo expresara tan lúcidamente Deleuze:

“En el centro, las comunidades rurales son constreñidas y fijadas dentro de los límites de la máquina burocrática del déspota y sus escribas, sacerdotes y funcionarios; pero, en la periferia, las comunidades entran en otro tipo de unidad, esta vez nomádica, en una máquina guerrera nomádica que decodifica en vez de dejarse sobre-codificar (...) El nómada con su máquina de guerra se enfrenta al déspota y su máquina administrativa: es la unidad nomádica extrínseca versus la unidad despótica intrínseca (...) Pero el nómada no es necesariamente alguien que se mueve; hay travesías estacionarias, travesías en intensidad, y hasta se diría que los nómadas históricos no son aquellos que se desplazan como lo harían los migrantes, sino los que no se mueven y comienzan a ‘nomadizar’ de manera tal de permanecer en el mismo lugar mientras escapan de los códigos” (Deleuze, 1978: 20).

¿Qué linaje? El archipiélago de puntos nodales

Esto significa que, al hablar de sociedad, el lenguaje nos juega una mala pasada que induce a pasar por alto el campo de lo social y olvidarnos de la pluralidad irreductible de formas y fenómenos móviles que surgen, habitan y desaparecen en su seno. Lo que hay que hacer a continuación es desarrollar una imagen capaz de captar esta concepción excéntrica del poder y la totalidad social, con sus espacios codificados y sus periferias ubicuas. Debe ser capaz de incorporar tanto el movimiento continuo de las relaciones de poder como las formas cristalizadas o realmente existentes de este, la difuminación del poder pero también sus jerarquías o codificaciones estratégicas; el descentramiento de la totalidad sin deslizarse en el universo sicótico del “todo vale”. Lo de los puntos nodales puede ayudar, pero hay que desarrollar la cuestión más allá de las alusiones indicativas de Laclau. Algunas referencias a la teoría psicoanalítica pueden darnos unas pistas.

Laclau toma prestada la expresión *punto nodal* del trabajo de Freud sobre la sobredeterminación. Freud considera que el texto de un sueño es sólo un brevísimo fragmento de la actividad onírica del paciente. Esto se debe a que sólo se recuerda los elementos que ocupan posiciones clave en el sueño, sea porque aparecen en distintos pensamientos oníricos o porque conducen por la vía asociativa hacia otros pensamientos (Freud, 1979a y 1979b). Se ubican en el cruce de caminos de diversas cadenas de pensamientos oníricos y operan como una suerte de “semáforos” que regulan el flujo de esos pensamientos. Estos semáforos o

lugares de sobredeterminación proporcionan los referentes internos que organizan globalmente el sueño y, al mismo tiempo, brindan los puntos de partida para su interpretación en el curso del análisis. Pero, como nunca se tiene la certeza de haber descubierto todas las cadenas de asociaciones que surgen o convergen en los puntos de sobredeterminación, tampoco se puede garantizar la interpretación exhaustiva de un sueño.

Lacan prefiere hablar de puntos nodales para pensar la estructuración de los sueños. Además, opta por elaborar su reflexión utilizando una terminología proveniente de la lingüística. Para él, los puntos nodales son lugares de anclaje que permiten detener el incesante movimiento de significación dentro de la cadena significante (Lacan, 1984). Estos lugares de anclaje, ricos en conexiones con otros elementos oníricos, densos en información pasible de ser interpretada, permiten fijar los sentidos o significados dominantes en el sueño y, con ello, desentrañar la maraña constitutiva de este. Al igual que Freud, su esquema interpretativo es coherente con las construcciones rizomáticas: no es posible agotar todos los significados asociados a los significantes que operan como puntos nodales y, por lo mismo, se debe reconocer que siempre habrá un exceso de sentido que escapa a la interpretación.

Pero esto no es todo. Lacan utilizó la expresión francesa *point de capiton* para referirse a los puntos nodales. Su elección es bastante sintomática para un psicoanalista, cuya mirada se dirige frecuentemente al diván donde sus pacientes se recuestan durante la sesión de análisis: *point de capiton* se traduce, literalmente, como botón de tapizado del tipo que se usa en sillones y divanes. Los botones se encargan de sujetar en un lugar el cuero o la tela que recubre al diván, tal como un ancla fija la posición de un bote. En tanto lugares de anclaje, estiran y hunden el material de recubrimiento, forzando una cierta área de la superficie a converger hacia y en torno a ellos. Imprimen forma a una superficie que de otro modo sería lisa e indefinida; crean, por así decir, el mapa de esa superficie.

A diferencia de los puntos de sobredeterminación, que sugieren la idea de una superficie plana y lineal, los puntos nodales o lugares de anclaje evocan la imagen de una superficie en la que están presentes nociones de peso, fuerza y volumen. Así y todo, la imagen de la red de puntos nodales como un tapizado simétrico sigue siendo una representación relativamente plana y estática del mapa onírico. Además, tampoco refleja el hecho que, en los sueños, hay puntos nodales que son, por así decir, “más nodales” que otros. Pero, ¿qué ocurre si, además de asignar un peso diferenciado a cada uno de estos lugares de anclaje, se considera el valor metafórico de la imagen del tapizado y se reemplaza punto nodal por centro de fuerza o nudo de poder? Dicho de otra manera, ¿qué pasa si se considera a los puntos nodales como lugares en los cuales convergen y se entrecruzan un plural de líneas de fuerza y formas de resistencia, se forman identidades colectivas, surgen objetivos de lucha, aparecen tácticas de intervención y también formas de regulación y control? Se tendría una coartada para hacer el salto del diván psicoanalítico a una imagen de la totalidad social coherente con la visión nietzscheana del mundo como archipiélago de centros de fuerza. Dice Nietzsche:

“El mundo puede ser pensado como una cantidad determinada de fuerza y como un número determinado de centros de fuerza –cualquier otra representación es indeterminada y por ende inútil (...) Cada centro de fuerza adopta una perspectiva particular hacia todo el resto, esto es, adopta su propia forma de valoración, de acción, de resistencia. El ‘mundo aparente’, por tanto, se reduce a un modo específico de acción sobre el mundo, que emana de algún centro particular (...) No existe otro modo de acción, y ‘el mundo’ es tan sólo una palabra para designar la totalidad de estas acciones. La realidad consiste precisamente en esta acción y reacción de cada parte individual hacia el todo (...) El modo específico de reaccionar es el único modo de reaccionar” (Nietzsche, 1967: 549, 305).

La idea del archipiélago de puntos nodales o centros de poder puede asumirse como hipótesis de trabajo. Brinda una concepción de la totalidad que se aleja del eje Spinoza-Hegel y se reconoce como tributaria del linaje Leibniz-Nietzsche-Foucault. Esto es: ni sustancia única que es causa de sí misma ni autodespliegue de la Idea hasta culminar en la encarnación de la Razón en el Estado; antes bien, mónadas desiguales y tensionadas que se codifican estratégicamente en una microfísica del poder (Foucault, 1977: 99-125). Desde la perspectiva del archipiélago, la totalidad sería equivalente a un diagrama o mapa rizomático de puntos nodales o centros de fuerza que también son, a su vez, construcciones rizomáticas.

En este diagrama, los puntos nodales, zonas de anclaje o nudos de poder devienen tantos centros en torno a los cuales gravitan fenómenos y subjetividades diversas, verdaderos espacios de poder (los sistemas valorativos de Nietzsche, las estrategias de Certeau, el déspota de Deleuze) en los cuales surgen saberes, proyectos y estrategias, y se instituyen y gobiernan materialidades tales como gente, normas, castigos y rutinas. El sistema de partidos, los poderes del Estado, confederaciones estudiantiles, empresariales, obreras o campesinas, movimientos ecologistas y pacifistas, instituciones eclesiásticas, asociaciones científicas, una gran empresa multinacional, el mercado financiero, instituciones armadas, la universidad, el sistema hospitalario: todos ellos, en modos diversos, constituyen puntos nodales de una sociedad.

Dentro de cualquiera de ellos puede surgir malestar y conflicto, tal como es factible que haya rivalidad y confrontación entre

diversos espacios o centros de poder. Al igual que en el caso de los puntos nodales, habría centros de fuerza “más fuertes” que otros, con lo cual el archipiélago social estaría caracterizado por la asimetría antes que por la simetría. Asimismo, la fuerza codificadora de un centro disminuye a medida en que los fenómenos se alejan de él, sea por una distancia física, que remite a los límites del panopticismo de un poder, o virtual, como en el caso del nomadismo de la periferia ubicua.

Pero, no se puede hablar de “mayor” o “menor” fuerza como rasgo distintivo de los nudos o centros de poder como tales. Laclau ofrece un argumento al respecto cuando dice que “las cuestiones que conciernen a esos puntos nodales y a su peso relativo no pueden ser resueltas *sub species aeternitatis*. Cada formación social tiene sus propias formas de determinación y de autonomía relativa, que son siempre instituidas a través de un complejo proceso de sobredeterminación y no pueden, por consiguiente, ser establecidas *a priori*” (Laclau, 1993: 105). Si aplicamos este razonamiento a nuestro caso, diremos que mayor/menor son calificativos que no son intrínsecos a los centros de fuerza pues la importancia relativa, peso específico, formas de determinación y autonomía relativa de cada uno de ellos varía de una época a otra, de sociedad en sociedad y de un proyecto político a otro. El peso y la efectividad política que tenía la esfera religiosa en épocas o sociedades teocráticas (el cristianismo durante la Inquisición española o el islamismo del Estado iraní, por ejemplo) es incomparablemente mayor del que ejerce en épocas o sociedades secularizadas; asimismo, en un mundo laico, las instituciones religiosas pueden ampliar significativamente su campo de acción más allá de lo pastoral al volcar su influencia ético-moral a la denuncia de desigualdades sociales, el amparo de los derechos humanos o el acompañamiento de luchas antidictatoriales. Tal fue el caso de algunas iglesias –o sectores de ellas– en varios países latinoamericanos durante las décadas de 1970 y 1980 gracias a la influencia de la teología de la liberación.

La unidad o identidad de una sociedad concebida de esta manera dependería, pues, de la forma, composición, tipo de relacionamiento y dinámica interna de los centros de fuerza que se articulan para conformar el archipiélago. Piénsese, por ejemplo, en una imagen simple de un archipiélago compuesto por tres esferas macro, el Estado, la sociedad civil y el régimen político. Una sociedad civil poco diferenciada –escasa actividad de movimientos sociales, debilidad de organizaciones intermedias– probablemente incrementa el peso de las instituciones estatales y políticas; en un Estado autoritario, el poder ejecutivo predomina sobre los poderes legislativo y judicial, el sistema de partidos es débil o inexistente, los esquemas de representación tienen poca o ninguna relevancia y las fuerzas armadas y de orden adquieren un peso extraordinario; una sociedad política cuyos partidos se estructuran en torno a identidades de clase o la lógica de confrontación no sólo funciona mal como mediación entre Estado y sociedad, sino también facilita la recurrencia de situaciones de inestabilidad política. Y así por el estilo.

Sin embargo, esto no puede ser el fin del asunto, pues una vez que se plantea la idea del archipiélago, ¿por qué hablar de un diagrama de éste y no de simples mónadas autónomas que se relacionan de manera casual y esporádica? Un esbozo de respuesta debe contemplar tres cosas. Primero, forjar y mantener un diagrama implica un esfuerzo globalizador no deducible de la reflexión relativista pura y simple, por lo cual algún tipo de postulado de necesidad es inevitable. Como señala Crespi, una vez que se acepta el fin del fundamento absoluto no se puede mantener la idea de orden colectivo (sociedad) a menos que se incorpore algunos puntos de absolutización. ¿Cómo hacerlo, dice, sin abandonar la “lógica iluminista débil” del pensamiento post-fundamento? (Crespi, 1988: 358-360).

Una aproximación por el lado formal –la Constitución como regla de repartición de poderes y matriz de sentido del orden jurídico, por ejemplo– es claramente insatisfactoria. La Constitución y las leyes son, sin lugar a dudas, importantes formas de globalización, pero no se puede reducir la identidad al diagrama de las fijaciones institucionales y normativas tan solo, pues se pasaría por alto el papel de la dimensión “invisible” de las tradiciones culturales, opinión pública y, en fin, los componentes del sentido común imperante que actúan como lógamo o “cemento” de la identidad del conjunto. Tampoco se contemplaría la presencia y efectividad de los poderes invisibles mencionados por Bobbio (1986: 65-83) y mucho menos la existencia del otro registro de la materia social –el de lo social– que no es asimilable por completo a formas institucionales.

Además, si bien la dimensión formal alude a un diagrama, ella no explica cómo se mantienen en vigencia las reglas generales. Por ello, el segundo aspecto de la respuesta remite, una vez más, a la diferencia específica entre los puntos nodales o centros de fuerza. Sólo que ahora ya no interesa tanto la dimensión asimétrica o el aspecto cuantitativo referente al mayor o menor peso o fuerza relativa de cada uno de ellos. Antes bien, cuenta la naturaleza y orientación de esa fuerza: hay centros cuya especificidad es la de operar como pulsiones sistémicas más allá de su ámbito interno, esto es, como pulsiones globales que mantienen en vigencia las reglas de juego y articulan vastos espacios del archipiélago.

El Estado es un claro ejemplo de ello. No sólo es consecuencia de una determinada codificación estratégica de relaciones de poder, sino también, como alega Marramao (1982: 197), es una suerte de “cerebro social” que busca gobernar el mundo cada vez más segmentado en especialismos o esferas especiales de saber y decisión, esto es, los puntos nodales que hemos denominado espacios de poder o centros de fuerza. El Estado, como garante de reglas de juego, funciona como una instancia de unificación mediante el despliegue de saberes y medios globales: normatividades de tipo jurídico tales como los diversos códigos legales;

medios administrativos de la población y el territorio tales como la burocracia o el registro civil; medios de vigilancia, control y castigo de transgresiones a través de la policía, cárceles, cortes de justicia, etc.

Pero, ¿acaso esto no reintroduce de manera solapada una noción fuerte de totalidad? No necesariamente. Todo depende del estatus que se le asigne a la pulsión globalizadora. Esto nos lleva al tercer aspecto de la respuesta, a saber, cómo pensar la unidad del archipiélago sin caer nuevamente en esquemas cerrados.

Una opción, dice Crespi, radicaría en reconocer en la democracia pluralista un modelo de sociedad en el que la absolutización “se encuentre reservada exclusivamente a algunas reglas fundamentales de convivencia, que hacen posible una pluralidad de juegos distintos” (10). El motivo de ello es claro. El anhelo de toda perspectiva excluyente, sean dictaduras militares, totalitarismos o autoritarismos de diversa laya, es instituir unidades rígidas que eliminarían la incertidumbre y opacidad del mundo. Con ello, pretenden fundar totalidades fuertes que terminan reduciendo lo social a la sociedad. Los esquemas democráticos, en cambio, también proponen un conjunto de reglas básicas absolutas, sólo que éstas reconocen un margen de incertidumbre y, por ende, no pierden de vista los límites de todo esfuerzo de unificación del archipiélago por los motivos explicitados a lo largo del texto, esto es: siempre estamos ante espacios rizomáticos en los cuales el anhelo panóptico –codificación exhaustiva, control omnisciente– se ve siempre limitado y subvertido por el exceso (de la materia social, el sentido, los nómadas y sus máquinas guerreras) que anida dentro del territorio de los centros de fuerza.

En síntesis –y a pesar de sus limitaciones– la idea del archipiélago que se ha propuesto aquí brinda una figura operativa para pensar la totalidad social. Permite pensar con mayor facilidad la excentricidad y la movilidad de las relaciones de poder dentro de una totalidad social. Pero, no tanto en el sentido de proponer que el poder asume un carácter radical y necesariamente difuminado y ubicuo, sino más bien de brindar una figura para pensar el carácter polifónico del poder, esto es, la existencia de distintos espacios o nudos de poder que no remiten necesariamente a un mismo núcleo soberano fundante (por ejemplo, la propiedad privada, la clase dominante o el Estado) (Crespi, 1988: 362).

La cartografía resultante de esta imagen de totalidad mantiene visos de analogía con las reflexiones contemporáneas en el campo del urbanismo. Como dice Fishman, la ciudad de hoy ya no es asimilable a las expresiones urbanas del pasado –un núcleo central dominante y límites claramente definidos–; por el contrario, se configura a partir de una multiplicidad de centros parciales que dislocan el núcleo central, difuminan las fronteras y, por ende, erosionan la distinción centro-periferia como tal. En la nueva ciudad, dice, las redes de familia, consumo y producción se superponen creando mosaicos variables. Más que divisiones lógicas entre las funciones, la superposición de las redes hace que “la distribución resultante sobre el terreno presenta puntos de yuxtaposición y de penetración recíproca” (Fishman, 1991: 49-54).

La tesis del archipiélago y su complejidad variable también sirve para refutar la idea de transformación social entendida como ataque frontal a un solo centro de poder, puesto que, al no haber ya un punto de fractura único de la totalidad, la transformación del conjunto no estaría garantizada de antemano: nada garantiza que la emancipación del dominio de clase pueda suprimir la asimetría entre gobernantes y gobernados ni causar dislocaciones en lo que respecta a la subordinación de género o la discriminación sexual. Con ello, la política se vuelve más compleja y la posibilidad de luchas acotadas –esfuerzos por lograr cambios dentro de tal o cual esfera– adquiere un estatuto legítimo. Por lo mismo, todo cambio, incluso aquél de carácter radical resultante de una revolución, una guerra civil o un golpe de Estado, tendría que aceptar la inevitable coexistencia de elementos de continuidad y ruptura, trazos de lo viejo en lo nuevo.

Notas

(1) Salvo algunos cambios menores, este artículo fue publicado en mi libro *Conceptos. Ensayos sobre teoría política, democracia y filosofía*, Paraguay: CDE y RP Ediciones, 1991, pp. 103-124.

(2) Además de Nietzsche, esto es básicamente lo que alegan autores tan diversos como Deleuze (1969), Castoriadis (1979, 1984), Morin (1987), Vattimo (1986) y (1990) y los ensayos contenidos en Vattimo y Rovatti (1988).

(3) Como dice Foucault siguiendo a Nietzsche, “el conocimiento ha de luchar contra un mundo sin orden, sin encadenamiento, sin formas, sin belleza, sin sabiduría, sin armonía, sin ley” (Foucault 1980: 24). Algo análogo se encuentra en Deleuze (1969) cuando habla del desfundamiento del fundamento luego del derrocamiento del platonismo, aunque también, y principalmente en las referencias de Nietzsche a la transformación del verdadero mundo en fábula (Ver Nietzsche, 1967; 1972: 36-39; 1971: 11).

(4) Nietzsche (1967: 278, 280, 282, 306-7). Como señala Vattimo (1990: 85-86, 128), esta es la perspectiva del “superhombre”, descrita por Nietzsche en *La gaya ciencia* como un “continuar soñando sabiendo que se sueña”, esto es: sueña quien cree en la idea del ser –esencia, orden o verdad– como fundamento o dato de lo real, mientras que se sabe que se sueña cuando se reconocen los límites de la razón y del saber y se concibe al ser como limitación del devenir, como construcción o invención que surge como exigencia vital para conocer e interactuar.

(5) Foucault (1973: 44) plantea esto en un tono bastante nietzscheano cuando habla de la voluntad de saber y verdad, diciendo que “es necesario concebir el discurso como una violencia que hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos”.

(6) En cierta medida, esto es similar a la interpretación propuesta por Deleuze acerca de la concepción de poder en Foucault. Para Deleuze (1986: 49-71), la distinción entre el poder como instancia formativa y como imposición de cierto tipo de valores corresponde a la distinción entre el poder como saber y como medio: lo discursivo o forma de expresión-generación de enunciados, esto es, el poder configurador u organizador de materias, se complementa con lo extra-discursivo que se refiere a lo visible, al contenido de los enunciados que forma y finaliza funciones sea a través del castigo, la educación o el hacer trabajar.

(7) Gramsci, quien introdujo el término en la literatura sociológica contemporánea, circunscribía la hegemonía a alguna de las dos clases sociales “fundamentales” del modo de producción dominante. Este criterio no es compatible con el sentido que se le ha asignado aquí, a saber, el de una cristalización institucional de relaciones de poder, sea como efecto de una voluntad de clase u otra. Para ser más preciso, “hegemonía” corresponde a lo que más adelante se denominará codificación estratégica o diagrama de centros de fuerza de una sociedad.

(8) Es lo que sugiere Nietzsche (1971, 1972, 1967). Véase también el excelente trabajo de Fink (1976: 191-202). Laclau (1993) retoma el término “sutura” –introducido por Jacques Alain Miller en el campo psicoanalítico– para pensar el carácter precario y contingente de todo cierre.

(9) Esto es precisamente lo que sostiene Laclau (1993). Volveremos sobre los puntos nodales en breve. La tesis del exceso es compartida por otros autores. Crespi (1988: 359-361) señala que el espacio de la experiencia vivida no es asimilable por completo dentro de un orden y, por consiguiente, es imposible erradicar la tensión permanente entre lo determinado y lo indeterminado. Donolo (1985: 50-54) sugiere algo análogo al decir, por ejemplo, que “la materia [social] supera siempre a la interpretación” y “lo social como ambiente sobrepasa al sistema, lo hace ingobernable”.

(10) Otros medios serían el servicio militar y el sistema escolar obligatorio. También se puede mencionar como instancia de globalización al régimen político, que, como dice Donolo (1985: 57-59), no sólo se manifiesta como mediación institucional entre Estado y sociedad civil, sino también como un mecanismo reflexivo de la sociedad sobre sí misma e instancia de creación de identidades y agregación de intereses particulares.

Bibliografía

Arditi, Benjamin, “Una gramática posmoderna para pensar lo social”, *Zona Abierta* No. 41-42, Madrid, octubre 1986 - abril 1987, pp. 183-206.

Bobbio, Norberto, “La democracia y el poder invisible”, en *El futuro de la democracia*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 65-83.

Castoriadis, Cornelius, “El intelectual como ciudadano”, *El Viejo Topo* No. 38, Barcelona, noviembre 1979.

Castoriadis, Cornelius “Institución de la sociedad y religión”, *Vuelta* No. 93, Vol. 8, México, agosto 1984, pp. 4-10.

Crespi, Franco, “Ausencia de fundamento y proyecto social”, en *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1990, pp. 340-362.

Deleuze, Gilles, *Logique du Sens*, Paris, Minuit, 1969.

Deleuze, Gilles “Nomad Thought”, *Social Text(e)* Vol. 3, No. 1, 1978, pp. 12-21.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Rizoma*, México, Premiá, 1978.

Donolo, Carlo, “Algo más sobre el autoritarismo político y social”, en varios autores, *La crisis de la democracia*, Vol. 2, Buenos Aires, CLACSO, 1985, pp. 47-60.

De Certeau, Michel, “On The Oppositional Practices of Everyday Life”, *Social Text* 3, 1980, pp. 3-43.

Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.

Fishman, Robert, “La nueva ciudad estadounidense”, *Facetas* No. 93, 3/1991, Washington, pp. 49-54.

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad* Vol. 1, México DF, Siglo XXI, 1977.

Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.

Freud, Sigmund, “El trabajo del sueño”, capítulo VI de *La interpretación de los sueños*, Vol. IV de las Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu, 1979a.

Freud, Sigmund, “29a. Conferencia. Revisión de la doctrina de los sueños”, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras* (1932-1936), Vol. XXII de las Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu, 1979b, pp. 7-28.

Lacan, Jacques, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos*, Vol. 2, México DF, Siglo XXI, 1984, pp. 773-807.

Laclau, Ernesto, “La imposibilidad de la sociedad”, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pp. 103-106.

Marramao, Giacomo, “Sistema político, racionalización, ‘cerebro social’”, en Rosssana Rossanda (comp.), *Discutir el Estado*, folios Ediciones, México, 1982, pp. 195-206.

Morin, Edgar, “La razón desracionalizada”, *Letra Internacional* No. 8, Madrid, 1987-88, pp. 43-51.

Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, Nueva York, Random House, 1967.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.

Nietzsche, Friedrich, *El ocaso de los ídolos*, Barcelona, Tusquets Editores, 1972.

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1986.
Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1990.

BENJAMÍN ARDITI

Es profesor de teoría política en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México. Es autor de *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación* (Gedisa, 2010) y editor de *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones* (Anthropos, 2005) y *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (Nueva Sociedad 2000). Edita la serie de libros de teoría política "Taking on the Political" publicada por Edinburgh University Press. Página Web: <http://sites.google.com/site/arditi/home>.