

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

# **Lo social como magma de diferencias. Ruinas y cardos.**

Mieli, Cristina- Pelazas, Myriam.

Cita:

Mieli, Cristina- Pelazas, Myriam (2004). *Lo social como magma de diferencias. Ruinas y cardos. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/358>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **Lo social como magma de diferencias. Ruinas y cardos**

**Micieli, Cristina- Pelazas, Myriam**

**Fac. de Ciencias Sociales de la U.B.A.**

[cmicieli@educ.com](mailto:cmicieli@educ.com) [myriampelazas@yahoo.com.ar](mailto:myriampelazas@yahoo.com.ar)

Resumen: El postulado ontológico básico de la modernidad se fundamentaba en la verdad del ser y en la consiguiente posibilidad de su conocimiento; sin embargo otros pensamientos encuentran que la materia social es un magma de diferencias imposible de atravesar en forma total y el sujeto es un pozo sin fondo abierto al sin fondo del mundo. En ese sentido, la sociedad es un círculo incompleto que puede ser pensado desde algunas de las aristas interpretativas de autores como Ricoeur, Laclau, Benjamín, Nietzsche y Castoriadis.

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, en la actualidad, se pueden distinguir por los menos dos perspectivas contrapuestas. Una de ellas, asociada con el proyecto de la modernidad, depende de un postulado ontológico básico en el que hay un fundamento o referente último capaz de garantizar certezas absolutas acerca de la verdad del ser y el conocimiento de lo real.<sup>1</sup> Sus coordenadas

---

<sup>1</sup> Esto es básicamente lo que alegan autores tan diversos como Gilles Deleuze en *Logique du sens*, París, Minuit, 1969; Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire*

generales están dadas por tres premisas: 1- 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. 2- el mundo posee una esencia unitaria, oculta, pero cognoscible. Un saber puede asumir el status de “llave maestra” para acceder a la totalidad que es susceptible de ser aprehendida y de la que es posible desentrañar el sentido de la diversidad de sus formas. 3- debe haber una relación de mimesis con lo real para re-presentar o re-producir la estructura profunda y unitaria del mundo y así acceder a la explicación del plural de fenómenos discretos, esto es, asumir el carácter de sistema omnicomprensivo.

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, como objeto unitario, centrado y dotado de una positividad propia.<sup>2</sup> 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, la totalidad operaría como principio de inteligibilidad del orden social en su conjunto.<sup>3</sup>

Si pensamos en una totalidad cerrada y centrada, el cambio sería percibido como fenómeno total y la emancipación como experiencia definitiva. Eso sería, en algún

---

*de la societé*, París, du Seuil, 1975; Edgar Morin, “La razón desracionalizada”, en *Letra internacional*, núm. 8, Madrid, invierno de 1987-88, págs. 43-51, Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986 y Ernesto Laclau, “The impossibility of society”, en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 7, núms. 1 y 2, Hiver-Printemps, 1983, págs. 21-24.

<sup>2</sup> Laclau, Ernesto, ob. cit.

aspecto, tranquilizador pero, ¿qué ocurre si la idea de un piso-fundamento normativo, firme y estable, es puesta en entredicho? El pensamiento comenzaría a desplegarse en un terreno discursivo enteramente distinto. Desaparecería la *ratio* o criterio para la distinción entre apariencia y esencia y, con ello, la posibilidad de garantizar las certezas. No se podría hablar de un orden como atributo estable y permanente que imprime una estructura al mundo y torna inteligible las “cosas” o fenómenos que se suceden en éste. Detrás del desorden aparente sólo habría un desorden esencial: detrás de las apariencias sólo habría otras apariencias.

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. Nada duradero, permanente, estable; todo está sometido al movimiento”.<sup>4</sup> 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 “de arena”, por lo cual no puede haber una clave universal para acceder a su bóveda<sup>5</sup> y, menos aún, para transformarla exhaustiva y definitivamente.

Sin embargo, un mundo convulsionado que no cesa de moverse y transformarse no es cognoscible ni vivible. Si no se aseguran “determinados órdenes de certeza

---

<sup>3</sup> Idem.

<sup>4</sup> Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1976, pág. 194.

<sup>5</sup> Castoriadis, Cornelius, “Institución de la sociedad y religión”, en *Vuelta*, núm. 93, vol. 8, México, agosto de 1984, págs. 4-10 y “El intelectual como ciudadano”, en *El viejo topo*, núm. 38, Barcelona, noviembre 1979, pág. 8.

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 pertenencia en los que -precisamente- se basa cualquier ordenamiento social".<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

Algunos de los pensadores que se ubican en la perspectiva post-fundamento bien lo saben. 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*)<sup>8</sup>. 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, entendiendo por ello no un nivel de la totalidad de lo social ni una mistificación de

---

<sup>6</sup> Crespi, Franco, "Ausencia de fundamento y proyecto social", en Vattimo, Gianni y Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, pág. 357.

<sup>7</sup> Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, 1972, págs. 278, 282, 306-307.

<sup>8</sup> Véanse *L'institution imaginaire de la société*, "El intelectual como ciudadano" e "Institución de la sociedad y religión", ob. cit.

conciencia, sino “las formas discursivas a través de las cuales una sociedad trata de instituirse a sí misma sobre la base de un cierre, una fijación de sentido, un no-reconocimiento del infinito juego de diferencias”.<sup>9</sup>

Por su parte, Nietzsche pensaba 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. 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 instauro 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. Si el mundo está ordenado y discernido de acuerdo a 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”.<sup>10</sup>

Así, para Nietzsche, la voluntad de poder es una pulsión sistémica y una voluntad de dominio: “paraliza” 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

---

<sup>9</sup> Laclau, E., ob. cit.

<sup>10</sup> Idem.

liderazgo. Para este filósofo existen voluntades de poder exitosas y/o sometidas: conviven pero las últimas están desarmadas frente a la primera; “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”.<sup>11</sup>

En el mundo del Nietzsche de “La voluntad de poder”, 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. Aquí, a nuestro juicio, cabría agregar que, antes, entonces y ahora, algunas voluntades apenas pugnan por subsistir bajo las botas de otras voluntades. Y su principal resistencia consiste en seguir siendo parte de este mundo.

Volviendo a la concepción de Nietzsche de donde parten muchas de las cuestiones de las que hoy hablamos, la fijación o “petrificación” del movimiento estaría condenado a ser algo precario, ya que el orden y dominio de una voluntad estarían siempre amenazados por el de otras que le impiden cerrar el círculo del orden o dominio absoluto. En ese sentido y desde otro ángulo opuesto al de la “totalidad”, también podríamos ver un atisbo esperanzador. Cualquier “petrificación” 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. Las cosas “son sólo ficciones

---

<sup>11</sup> Idem, pág. 342.

detrás de las cuales hay un determinado quantum de fuerza, de poder”;<sup>12</sup> mantienen su carácter de “cosas” específicas en la medida en que existe una voluntad capaz de sostener ese “quantum” de fuerza. 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, más allá de las acotaciones y especificidades, desde Gramsci, algunos llaman *hegemonía*.

### **Otros modos de mirar y pensar lo social**

Como se puede ver, en muchos casos, 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 descartan las nociones de “unidad”, “orden” o “totalidad”; sólo se les niega el carácter de atributos immanentes que deben ser descubiertos y representados. A diferencia de las totalidades fundantes del modelo esencialista,

---

<sup>12</sup> Fink, E., ob. cit., pág. 188.

entendemos que la unidad ya no puede ser constitutiva, sino más bien constituida 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. 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 marcados por esa forma de institución de orden.

En consecuencia, no se puede afirmar 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 no excluye identidades basadas en la solidaridad. Esto, en principio, se debe a dos motivos. Uno es de carácter teórico: no se pueden establecer fijaciones, cierres o suturas definitivas capaces de agotar el movimiento de lo real; siempre existiría un “exceso” indómito e inaprehensible que acecha desde dentro mismo cualquier orden o campo de similitud.<sup>13</sup> El otro, eminentemente práctico, se refiere a la imposibilidad de considerar al magma social como “tabla rasa”: pocas veces hay un “punto cero” u origen absoluto. 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

---

<sup>13</sup> Laclau, ob. cit., apela al término “sutura” -introducido por Jacques Alain Miller en el campo psicoanalítico- para pensar los esfuerzos incompletos de lograr un cierre.y las demás cuestiones son sugeridas, entre otros, por Nietzsche en *El ocaso de los ídolos*, Barcelona, Tusquets, 1984, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 1985, *La voluntad de poder*, Madrid, Alianza, 1981. Véase también el trabajo de Fink, ob., cit., especialmente págs. 191-202.

cierta domesticación se enfrenta con otros proyectos opuestos que también buscan instituir sus propios valores.

Esto obligó a pensar las nociones de orden y totalidad en términos de sistemas abiertos cuyas coordenadas mantienen visos de analogía con el simulacro - imagen construida sobre el magma de fenómenos diferenciales- y el rizoma - suerte de anillo que nunca completa su círculo-. Ambas metáforas recalcan en el mapa de un conjunto conceptual, no en su representación verdadera.<sup>14</sup>

Ahora bien, si la tesis esencialista de la sociedad como objeto unitario que funda sus procesos parciales es imposible y como pura diferencialidad desprovista de reglas absolutizadoras es impensable; entonces podría ser concebida como construcción que surge en una zona comprendida entre dos límites, el del cierre absoluto y la dispersión total. Mas, sin ser ni lo uno, ni lo otro.

De manera 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/infinitud, ya que las fronteras entre ambas nociones no son ni claras ni terminantes. Antes bien, la sociedad y lo social son 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 círculo incompleto -pero círculo al fin- de la sociedad.

---

<sup>14</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Rizoma*, México, Premi, 1978.

## Historia y sociedad: Pensamiento versus saber

Desde otra arista, Paul Ricoeur elabora un *pensamiento sobre la historia* que muestra que tras el análisis de los grandes períodos o de legalidades históricas, queda oscurecida la noción de *acontecimiento*.

Es necesario potenciar el pensamiento que no es un mero conocimiento, nos dice Ricoeur. Un pensamiento es el lugar en donde es posible que se produzcan las verdades de una época.<sup>15</sup>

El punto es ¿qué quiere decir Ricoeur con las *verdades una época*?

Si su noción de pensamiento indica que éste no es un saber, sino precisamente lo que desbarata a un sistema de saberes constituidos; podríamos señalar que estamos inmersos en una época que almacena y comunica el conocimiento en forma descomunal, pero en la que, rara vez, se piensa. ¿A qué nos referimos? A que el saber opera en el terreno de lo posible de una situación dada, mientras que todo pensamiento de lo posible se enfrenta con lo imposible de cada situación. La máxima del saber es: sólo es posible lo posible; el pensamiento afirma: es posible lo imposible. En efecto, el pensamiento implica una presentación radical, ilegítima, porque no encuentra su legitimación en ningún término del campo que desestructura, puesto que su operación consiste en legislar sin ley.

Toda situación se constituye por una operación que sutura y elimina su punto de inconsistencia, su vacío. Pero para tomar noticia de esta inconsistencia que nos alerta que es posible otra cosa que la que marcan la unidad de los saberes que la forman, es necesario la irrupción, sin duda azarosa, de un exceso que haga

fracasar a los saberes constituidos y obligue a construir una nueva verdad de la situación, una nueva manera de entenderla: una nueva situación. Este exceso es el *acontecimiento* que está precedido por una ruptura. Una falla que resquebraja desde el interior la idea totalizante de la historia del mundo.

Y, volviendo a las verdades, éstas se producen por mecanismos específicos que suceden tras los acontecimientos pues traen conocimiento nuevo. Sin embargo, se trata de que el conocimiento establezca lo verdadero sin encarcelar verdades. No es posible para Ricoeur una totalización de la historia ya que existe una imposibilidad inherente al historiador que estriba en su incapacidad de mediar entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico.

### **La catástrofe**

Benjamín en sus tesis sobre la filosofía de la historia daba cuenta de esa imposibilidad pero alertaba ante cierta pasividad de aquel que mira hacia el pasado. Para él, los acontecimientos debían iluminarse tal como si se tratase de “flashes fotográficos”, intentando captar “constelaciones críticas de pasado y presente” que “permitan visualizar “una tradición de discontinuidad. Si toda continuidad histórica es ‘aquella de los opresores’, esta otra tradición está compuesta por esos lugares toscos y rasgados donde se rompe la continuidad de la tradición y los objetos, revelan ‘grietas’ que son puntos de apoyo para cualquiera que quiera ir más allá”<sup>16</sup>. Más allá de las verdades instituidas – podríamos pensar con Ricoeur-. Más allá de la totalidad.

---

<sup>15</sup> Cf. Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, Vol. III, ob. cit., pág. 839.

<sup>16</sup> Buck-Morss, S.: *Dialéctica de la mirada*, Gráficas Rógar, Madrid,

A través de *El origen del drama del barroco alemán* de 1928, Benjamín hacía un minucioso análisis “a la luz de la decisiva categoría del tiempo”<sup>17</sup> que intentaba definir lo que la historia tenía de doloroso y de intempestivo. Allí apelaba a una alegoría: la imagen de la calavera, lo que hay detrás de todo rostro. El núcleo de ese rasgo no humano es lo que encierra la visión alegórica; el peso de las ruinas, de aquello que está después de lo bello.

En las obras del barroco se daban cita montajes de fragmentos: el detalle y la acumulación adquirían valor en sí mismos: se trataba de una suma de sí mismos. Así la historia de Benjamín está hecha de imágenes, no de narrativas rígidas. No le interesaban las verdades definitivas en tanto siempre son provisorias pero pretendía generar *shocks* que facilitaran el despertar revolucionario.

Tanto Benjamín como Ricoeur desde veredas distintas critican la extendida historia de Ranke, sin abandonar la importancia que la historia tiene en la constitución de las subjetividades. En ese sentido, nos parece que una de las más bellas frases que un teórico ha escrito

es “contamos historias porque al fin y al cabo las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza, cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores. Toda historia del sufrimiento clama venganza y pide narración”. Asimismo las alas del Ángel Novus que Benjamín recoge de la pintura de Paul Klee para ilustrar sus Tesis sobre la Filosofía de la Historia son una de las explicaciones más bellas y claras de aquello que pasa con la historia de los que fuimos-somos. Los vestigios y

---

<sup>17</sup> Benjamín, W.: *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, p. 155.

alaridos mudos de aquellos que quedaron detrás de lo que para algunos es el progreso.

### **La verdad**

Retomemos: Ricoeur señala que no es a través de la categoría de verdad que las verdades son producidas; éstas se producen por mecanismos singulares que ocurren después de los acontecimientos.

Las *verdades* van de la mano del pensamiento y lo *verdadero* comulga con el saber. Su potencia perfora la enciclopedia de los saberes y abre el camino de nuevas configuraciones del saber. Esto quiere decir que todo saber real instituido, plasmado, reconoce como punto de partida de su posibilidad una ruptura, un pensamiento, un imposible, una verdad. Quizás esos objetos toscos de los que habla Benjamín, esas grietas y fisuras tienen que ver con ese nuevo saber que jamás -por más coherente y totalizador que se muestre- podrá abolir el azar, la contingencia que está en la “matriz” de todo saber. El saber establecerá lo verdadero pero nunca encarcelará las verdades. Por lo tanto, no hay saber de la verdad sino producción de verdades.

Si la representación es el modo hegemónico del pensamiento moderno, en donde el sujeto de la conciencia —que en definitiva siempre es autoconciencia— se vuelve sustancia fundante; el radical cambio de posición subjetiva posibilita la producción de dispositivos del tipo “imagen del mundo”.<sup>18</sup> Así una figura posible para el *acontecimiento* es la del eclipse, en tanto no se instituye a sí mismo, sino

---

<sup>18</sup> Véase Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pág. 77.

que surge, y tal emergencia es al mismo tiempo su desvanecimiento. Lo que subsistirá del acontecimiento es lo que *habrá sido decidido a propósito suyo* y que es, finalmente, su nombre. Lo que circulará a partir de entonces no será el acontecimiento como tal que se ha evanescido y rescindido, sino su *nominación* que lo hará reaparecer con fuerza histórica de *verdad*.

La nominación del acontecimiento es lo que circulará en el futuro. Así la Revolución Francesa o el Argentinazo.

La representación, como dijimos, presupone la existencia de una presencia plena y previa, la cual es el fundamento de la *re-presentación*. Sucede, entonces, que la esencia de la representación consiste en construir esa presencia a partir precisamente de lo que la representación dice de ella, desnudando, de esta manera, el juego especular del mecanismo de la representación. Si no existiera ninguna presencia para ser representada, ésta naufragaría; en consecuencia, debemos presuponer esa presencia, la cual, finalmente, no es sino aquello que la misma representación define y enmarca.

Siendo la presentación la clave de la representación, es allí donde debemos dirigir nuestra atención.

### **El archipiélago de “puntos nodales” como diagrama de la totalidad**

Entonces ahora cabría desarrollar una imagen capaz de captar esta concepción excéntrica del poder y la totalidad social, superadora del concepto de representación y no sólo revisar sus márgenes de explicación del mundo. Intento complicado, en tanto esta imagen debe servir para incorporar tanto el movimiento continuo de las relaciones de poder como las formas cristalizadas o realmente

existentes de éste, la difumación del poder pero también sus jerarquías o codificaciones estratégicas; el descentramiento de la totalidad pero sin deslizarse en el universo sicótico del “todo vale”.

En esta instancia, en efecto, lo de los “puntos nodales” ayuda. Sin embargo para no quedar en un artilugio filosófico habría que desarrollar la cuestión más allá de las alusiones indicativas de Ernesto Laclau. Algunas referencias a la teoría psicoanalítica dan pistas para acercarnos a la matriz de la problemática.

Estrictamente hablando, la expresión “punto nodal” deriva del concepto freudiano de sobredeterminación. Freud<sup>19</sup> consideraba que el texto de un sueño es sólo un brevísimo fragmento de la actividad onírica del paciente pues sólo se recuerdan 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. Se ubican en el cruce de caminos de diversas cadenas de pensamientos oníricos y operan como una suerte de “semáforos” que regulan su flujo. 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.

---

<sup>19</sup> Freud, Sigmund, “El trabajo del sueño”, cap. VI de *La interpretación de los sueños*, Vol. IV de las *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, págs. 285-343.

Jacques Lacan prefiere hablar de “puntos nodales” para pensar la estructuración de los sueños y elabora 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. 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 éste. Al igual que el esquema de Freud, el suyo es coherente con las construcciones rizomáticas y aún con las alegorías que Benjamín defiende en tanto dicha figura “no es una técnica gratuita de producción de imágenes, sino expresión, de igual manera que lo es el lenguaje, y hasta la escritura”<sup>20</sup>. De este modo, 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. Lo “real” nunca puede ser atrapado. Utilizando una alegoría barroca: no hay un rostro total, detrás siempre anida el misterio y el horror de una calavera.

Lacan además 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

---

<sup>20</sup> Benjamin,

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. Son algo así como esos objetos, puntos específicos que habilitan a desmenuzar una totalidad compleja que nunca puede agotarse. Benjamín buscaba la “verdad” en los pliegues, “en el montón de basura, en los harapos, en los escombros”. Lacan en esos significantes nodales arrojados en un diván en la escena psicoanalítica.

Ahora bien, ¿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 en plural 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?

En efecto, 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.

Que el mundo –como cree Nietzsche- es un conglomerado de centros de fuerza y que cada uno de ellos adopta su propio modo de valoración, acción y resistencia sugiere que los espacios o esferas de poder proyectan una interpretación del mundo conforme a sus propias necesidades, aspiraciones y perspectiva. Pero también por qué no pensar en los objetos fisurados de Benjamín, en los fragmentos, en las huellas de lo que fue y es pero en otro sentido del que generalmente se le asigna. En que esos centros no están tan determinados.

## **Micropoder**

De esta manera, la conocida tesis de Foucault acerca de los micropoderes, acerca de la microfísica del poder, de la configuración monádica del poder social en múltiples centros distribuidos a lo largo y ancho del tejido social, encuentra su inspiración en la intuición de Nietzsche, a saber, que “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”.

Así llegamos a que la idea del archipiélago de puntos nodales o centros de poder es una hipótesis válida de trabajo. Alejada de la concepción de la totalidad asumida por el eje Spinoza-Hegel 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.

Desde esta perspectiva, 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 en los cuales surgen, se instituyen, domesticar, resisten, y gobiernan materialidades tales como normas, castigos, proyectos, rutinas, códigos o contracódigos.

En este sentido, la unidad o identidad de una sociedad dependería de la forma, composición, tipo de relacionamiento y dinámica interna de los centros de fuerza que se articulan para conformar el archipiélago. Pero no se puede reducir la identidad a las fijaciones institucionales tan solo, pues se pasaría por alto la

dimensión “invisible” de las tradiciones culturales, la opinión pública y, en fin, los componentes del sentido común imperante que actúan como “cemento” de la identidad del conjunto. Si bien las determinaciones sociales conforman identidades, debería pensarse más en la subjetividad, en el detalle y en lo fragmentado. En aquello que no es susceptible de ser abordado en forma total. Porque, si eso aconteciera, si alguien no tuviera en cuenta el conglomerado de variables, se estaría olvidando la existencia del vasto mundo de lo social: el “otro” registro de la materia social que coexiste con las formas institucionales sin ser directamente asimilable a ellas.

En fin, la productividad de esta segunda hipótesis parece innegable ya que permite pensar con mayor facilidad la idea de excentricidad del poder dentro de una totalidad social. Y no lo hace tanto, desde la negación acerca de que el poder asume un carácter radical y necesariamente difuminado y ubicuo sino que es capaz de esbozar una figura para pensar distintos nudos de poder que no remiten necesariamente a un mismo núcleo fundante (por ejemplo, la clase dominante, el Estado, etc.).

Logra ver mayor complejidad en esos entramados y nos permite seguir preguntándonos acerca del devenir de lo social y de las subjetividades en tiempos casi nunca plácidos. Tiempos de catástrofe, fragmentos y totalidades distorsionadas; tiempos de cardos múltiples.

### **Bibliografía:**

Benjamín, W., 1990: El origen del drama barroco alemán, Madrid, Taurus.

Buck –Morss, S.,1995, Dialéctica de la mirada, Madrid, Gráficas Rógar.

Castoriadis, C., 1975: L'institution imaginaire de la société, Paris, du Seuil.

Deleuze, G., 1969: Logique du sens, Paris, Minuit.

Deleuze, g y Guattari, F: Rizoma, México, Premi.Fink, Eugen, 1976, La filosofía de Nietzsche, Madrid, alianza.

Freud, S. 1979: La interpretación de los sueños, Obras Completas, Buenos aires, Amorrortu

Heidegger, M, 2000: “La época de la imagen del mundo” en Caminos del bosque, Madrid, Alianza Editorial,

Laclau, E.: “The impossibility of society” en Canadian Journal of Political and Social Theory,

Nietzsche, F. 1972: La voluntad de poder, Madrid, Alianza.

Ricoeur, P: Tiempo y Narración, Vol III, Madrid, Siglo XXI.