

CAPÍTULO 12 MICROPOLÍTICA PARA UNA SOCIEDAD NIHILISTA

LUIS SÁEZ RUEDA
Universidad de Granada

La ocasión de este encuentro tiene para mí una importancia muy especial. Rodeado de personas a las que por un lado me aproxima la amistad y por otro la voluntad de pensar en común, no puedo desaprovechar el Kairós, el momento oportuno, para expresarme con una libertad que trasciende ciertas coacciones académicas. No es tiempo para la exposición descriptiva y rigurosa de la obra de algún autor, ni para la definición precisa de un campo conceptual. Son éstas tareas que implican un análisis muy analítico y minucioso y que pueden o deben hacerse en soledad. Ante el amigo dispuesto a pensar en nuestra compañía, sin embargo, lo más fructífero consiste en exponerle aquellos problemas que nos acucian, quizás porque aspiran a abrir un territorio nuevo y se sitúan en la frontera entre lo que creemos saber y lo que no sabemos. Es de este modo como podemos aliviar un poco el peso de la incertidumbre, interpelando a la crítica del otro y a sus sugerencias, con el fin de que el propio pensar, transido por la vaguedad y el carácter tentativo de algunas ideas que se nos han convertido en obsesivas, reciba el beneficio de una posible maduración.

Dicho esto, espero haber sido ya disculpado por el atrevimiento al que me expongo sugiriéndoles a continuación un diagnóstico del nihilismo en su vertiente social y unas propuestas para su crítica que son fruto de mi propio anhelo de creación y cuyo perfil no he conseguido aún formular con la suficiente claridad.

Comenzaré intentando caracterizar el ser del espacio social mediante una ontología que pretende trascender simultáneamente las concepciones de Nie-

tzsche y Heidegger integrándolas en un nuevo nivel. A continuación, orientándome hacia la pesquisa de un nihilismo positivo, productivo o propio (en terminología heideggeriana), procuraré mostrar el tipo de *nihil creativo*, de *nada activa*, que es consubstancial al entramado social. Finalmente, esbozaré el modo de crítica social que debería enlazarse a la necesidad de combatir otro nihilismo, esta vez destructivo o impropio.

I. EL ESPACIO SOCIAL COMO ENTRAMADO DE ACONTECIMIENTOS FUERZA-SENTIDO

No me embarcaré en una descripción minuciosa de las fricciones entre las comprensiones ontológicas nietzscheana y heideggeriana. Me centraré, sobre todo, tras extraer lo que considero esencial en ellas, en reflexionar sobre la necesidad de trascenderlas.

Las ontologías de Nietzsche y Heidegger son paradigmáticas de dos modelos, cada uno de los cuales ha encontrado en la actualidad más reciente expresiones y bifurcaciones diversas. Tales modelos, opuestos en muchos sentidos, coinciden, sin embargo en algo esencial: en la afirmación de una diferencia jerárquica y de una cierta exterioridad insuperables entre los fenómenos de «fuerza», por un lado, y de «sentido», por otro.

Fuerza y sentido no adquieren en estas dos visiones el mismo rango ontológico. Son, en cierto modo, exteriores la una respecto al otro y mantienen una jerarquía bien precisa. En el caso de Nietzsche, la fuerza, no es, ella misma, un fenómeno de sentido, sino más bien, un fenómeno en sí asignificativo. Es el ingrediente más básico de lo real cuya textura interna no es la del sentido, sino la de la voluntad, voluntad de poder en cuanto expansión y crecimiento. Su ser es puramente intensivo y no expresivo o semántico, si entendemos estos términos desde un punto de vista fenomenológico o hermenéutico. Por su parte, el sentido (del ente), podríamos decir, es un efecto ulterior, de superficie, un síntoma de la fuerza y, en particular un sentido que se expresa en forma de valor. Su ser no es, tomado en sí, intensivo, sino expresivo o semiótico. Es cierto que fuerza y sentido (o valor) son indisolubles en la concepción nietzscheana, pero la jerarquía genética entre ellos, en primer lugar, establece una relación de derivación, o de profundidad-superficie de modo que uno de los elementos, en este caso, el del sentido, se ve privado de un poder propio. La transformación o creación de valores no posee su principio en éstos mismos. Ese principio es vicario: transformar las valoraciones humanas es algo que sólo puede alcanzarse mediante un giro o modificación en el plano de la fuerza. Esta cir-

cunstancia determina, en segundo lugar, que, si bien dentro de una unidad, mantengan una relación de exterioridad en cuanto a su esencia.

El modelo heideggeriano presupone, igualmente, una relación jerárquica y de exterioridad, aunque la posición de los elementos es, en este caso, la inversa. El ser es íntimamente un fenómeno de índole semántico, en la medida en que constituye el acontecimiento de sentido por mor del cual es abierto un horizonte de mundo, un mundo de sentido. En su crítica a Nietzsche ha dejado claro, por otro lado, que el fenómeno intensivo de la fuerza es completamente extraño al del sentido. Éste reclama aprehensión comprensiva; aquél, en cuanto ligado a la voluntad de poder, obediencia. La «fuerza» designa para Heidegger, de un modo jerárquico-ontológico, un modo derivado del sentido. Pues la caracterización de lo real a partir de los fenómenos de fuerza sólo constituye para él uno de los modos posibles en que es comprendido el sentido del ser. La exterioridad entre ambos es aquí más clara, pues los fenómenos de fuerza, en los que se pone en obra la voluntad de poder, corresponden, en la interpretación heideggeriana, a una metafísica de la subjetividad cuyo basamento clave es la pura voluntad de voluntad que culminaría en la voluntad técnica de dominio sobre lo existente.

Esta lógica oposicional y jerarquizante entre fuerza y sentido, como se podría decir en tono derridiano, puede ser deconstruida. Y hay que decir que la deconstrucción no afectaría sólo a los planteamientos de Nietzsche y Heidegger, sino a una multiplicidad de versiones de estos modelos que siembran el escenario actual de la filosofía. En el modelo heideggeriano cabe incluir las derivaciones hermenéuticas de diverso signo. En el nietzscheano, los movimientos estructuralista y postestructuralista embrujados por su herencia, tal y como ocurre en Foucault y, en cierta medida en el Deleuze de la última época.

En cualquier caso, mi apuesta en este contexto se cifra en el principio que, provisionalmente, denomino *principio de copertenencia e indiscernibilidad entre fuerza y sentido*. Sentido y fuerza, en primer lugar, se copertenecen. Un mundo de sentido, en espíritu heideggeriano o hermenéutico, una comprensión del mundo, no puede ser entendida sólo en virtud de las relaciones internas del sentido. No niego la potencia propia que asiste al acontecer del sentido, una potencia inmanente al ser de lo significativo que enlaza sentidos y crea nuevos sentidos por medio del círculo hermenéutico, ni tampoco el carácter de acontecimiento de este proceso, es decir, la constitución de un mundo comprensible bajo la forma de un simultáneo ocultamiento-descubrimiento operado en el aparecer del ser. Ahora bien, un mundo de sentido no constituye sólo una imagen del mundo, una

interpretación del ser de lo real. Un mundo de sentido, una comprensión del mundo, es siempre, al unísono, un posicionamiento efectivo del hombre en la existencia, un modo de situarse en el entramado de la facticidad mundanal. De otro modo, su ser no es sólo hermenéutico, sino, al mismo tiempo, operante, performativo. Todo mundo de sentido, en efecto, es una fuerza activa. Y esto no en virtud de implicaciones a su vez semióticas, sino intrínsecamente. Pues su sola emergencia, su sola presencia, constituye ya un modo de afectar a la conformación efectiva del mundo, de empujar, cohibir, transfigurar, doblegar, ocultar, reprimir, excluir, etc., otras comprensiones, las cuales, del mismo modo, resisten, colaboran, se repliegan, etc. Todos estos últimos verbos implican, antes de todo, una acción, un influjo al nivel de la praxis. Los fenómenos de fuerza que están en relación de copertenencia con el sentido no poseen, se deduce, un sentido peyorativo, no representan meramente fenómenos de violencia coercitiva. El significado de «fuerza» puede ligarse aquí al empleado por Foucault, que proviene del nietzscheano: fuerza como poder de afectar, de influir, de empujar en una determinada dirección.

Pero, inversamente, un fenómeno de fuerza no puede, a mi entender, comprenderse sólo en un sentido puramente performativo u operante. Pues la puesta en obra de una fuerza es ya, por sí misma, la inserción de un efecto significativo, en el mundo. Pues nada ocurre en el mundo humano que no se presente «en cuanto» o «como».

A esta copertenencia sentido-fuerza hay que añadir su indiscernibilidad. Siendo dos caras heterogéneas de una misma moneda, no poseen un perfil o una delimitación independiente. Ni el sentido es el efecto superficial de una fuerza, ni ésta es la consecuencia ulterior de un mundo de sentido. Un mundo de sentido es al mismo tiempo una fuerza y viceversa.

A esta unidad de dos fenómenos heterogéneos e indiscernibles se le podría denominar *acontecimiento fuerza-sentido*.

Dicho esto, es necesario ahora interrogarse por la forma en que este fenómeno ontológico originario conforma una estructura social. Y en este punto me veo obligado a intentar, de nuevo, rebasar las posiciones de Nietzsche y Heidegger. La posición de este último involucra algunas dificultades, entre las que voy a señalar la que me parece esencial. La conformación de un mundo social determinado parece que sólo es pensable, si nos mantenemos en Heidegger, bajo la suposición de la emergencia previa de un horizonte global, el cual mantiene una coherencia interna y una homogeneidad (o Mismidad) muy discutibles. Sea el caso de la época técnica; pues bien, todos los fenómenos concretos de esta época, tales como la conversión de la investigación en empresa, la usura respecto a la naturaleza,

etc., son aclarados como manifestaciones periféricas de un mismo trasunto ontológico: la conversión de lo existente en *existencias*, en realidades co-sificables puestas a disposición del hombre. Esta explicación del entramado social resulta al menos insuficiente, pues no hace justicia a las contradicciones y heterogeneidades que es posible reconocer en cualquier espacio social. En un mundo de sentido pensado a la heideggeriana todos los fenómenos concretos encajan entre sí, se componen como rostros diversos de una misma apertura. Se trata, en el fondo, de una comprensión orgánica de lo epocal y de la urdimbre social.

El caso nietzscheano nos presenta la dificultad opuesta, pues concibe la realidad cultural o social de un momento histórico como una profusa batalla o conflicto entre fuerzas. La sociedad sana que anhela no concede un ápice a la conformación organicista. Ciertamente que se habría impuesto un estilo general, el de la afirmación de la vida propia de las fuerzas activas; pero bajo esta única condición de unidad, promocionaría la invención múltiple y continua de nuevos valores. Esta concepción bien podría calificarse de entrópica.

Frente a las propensiones orgánica y entrópica me parece más adecuado un modelo que incluye algo de ambas sin reducirse a ninguna de ellas. Este modelo, lo confieso, me ha sido sugerido por la obra de Deleuze y no encuentro otro nombre más apropiado que el que este autor y Guattari utilizan: el modelo rizomático.

Para describir este modelo debo aplicar el concepto deleuzeano de síntesis disyunta a la noción de «acontecimiento fuerza-sentido». Un acontecimiento fuerza-sentido no puede ser pensado en singular. La dimensión intensiva y operante de fuerza, en esta unidad, implica pensar el mundo cultural y social como una pluralidad en cierta relación. Es impensable la fuerza sin otra con la que se relaciona, sobre la que actúa. Pues bien, esta acción recíproca entre fuerzas ha de presuponer, necesariamente, un *poder de ser afectado* en ellas. Es ese poder el que las pone en relación, el que las brinda la una a la otra. En el encuentro, esa afección recíproca se pone en obra en cada instante, como un acontecimiento *in actu*, a medida que las fuerzas en relación juegan su juego, siendo conducidas a un movimiento en el que cada una se ve afectada y actúa por y hacia la otra. Conforman así un sistema diferencial, en el que la recíproca afección y acción determina un «movimiento forzado», un movimiento, sin embargo, que no viene determinado de antemano por una ley o un principio aprióricos y externos a la relación. Es generado *en el encuentro mismo*, como una diferencia que engendra diferencia. A esta vinculación entre dimensiones intensi-

vas, en el que la diferencia misma se convierte en poder unitivo la llama Deleuze *síntesis disyunta*.

Pero con ello hemos descrito tan sólo la relación mínima entre acontecimientos fuerza-sentido. En realidad, en un campo social cualquiera operan una gran multiplicidad de tales acontecimientos. Pensemos ahora en una multiplicidad de síntesis disyuntas y también de síntesis disyuntas formadas, a su vez, por síntesis disyuntas. El resultado es lo que se denomina *rizoma*.

Un rizoma de acontecimientos fuerza-sentido, constituye así una conformación compleja de encuentros, dotada de un movimiento constante no determinado externamente, sino creado constantemente en virtud de nuevas conexiones, sin teleología y completamente imprevisible en su totalidad. Dado que es la diferencia misma entre acontecimientos la que forja encuentros, podríamos decir que el rizoma incorpora la heterogeneidad y el conflicto que echábamos de menos en el «mundo de sentido» del modelo orgánico heideggeriano. Al mismo tiempo, el rizoma escapa a la pura entropía del modelo nietzscheano. Pues, aunque el movimiento rizomático resulta imprevisible y está ligado ineludiblemente al azar de encuentros y desencuentros, no puede decirse de él que carezca de un poder unitivo y selectivo. Los conflictos se perpetúan de acuerdo con el movimiento forzado al que hemos aludido y las conexiones ocurren y se seleccionan, en función del tipo, cualidad e intensidad del poder de ser afectado de los acontecimientos singulares.

II. EL NIHIL PRODUCTIVO DEL ENTRAMADO SOCIAL

Considerado el entramado social como rizoma, podemos ahora comprobar que su ser es inseparable de la nada, que un *nihil activo* subyace inexorablemente con la condición de su existencia y de su vigorosidad productiva. Y ello desde dos puntos de vista.

Por una parte, el nihil al que me refiero es precisamente el responsable de las alianzas entre fuerzas-sentido y del curso de su síntesis disyunta. Veamos. En una síntesis disyunta los acontecimiento fuerza-sentido quedan enlazados por la diferencia misma entre ellos. Además, como hemos dicho, tales fenómenos fuerza-sentido no son pensables independientemente de esta relación. Así, pues, es esta diferencia en el encuentro el verdadero generador del acontecer, del dinamismo histórico y social. Ahora bien, ¿qué debemos entender por diferencia entre ellos? Tal diferencia, como hemos dicho, no preexiste al encuentro, se forja en él y se va transformando

por mor de él. El encuentro mismo es el último generador, pues, de la diferencia. Deleuze se refiere a este encuentro generador, a este «entre», como «diferenciante». Pero el diferenciante posee un estatuto muy peculiar: carece de identidad, de ser, en un sentido parmenideo. En primer lugar, porque, en cuanto encuentro en el que genera diferencia, está germinando y desapareciendo constantemente, a medida que el movimiento forzado sigue su curso. Por eso lo llama a veces Deleuze «precursor oscuro». En segundo lugar, porque es, a un tiempo, generador de la diferencia concreta entre fuerzas y generado a medida que las diferencias vinculadas se van transformando. De ahí que sólo pueda ser pensado paradójicamente: también recibe el nombre de «instancia paradójica». Posee, por tanto, un estatuto ambiguo. No es positivamente nada: ni una ley, ni un principio, ni una causa determinable. Y sin embargo, sin él no podría tener lugar el acontecer. Se trata de una nada activa inherente al ser rizomático de lo real.

El *nihil* activo, en segundo lugar, conforma el entramado del rizoma. Si éste es una trama de síntesis disyuntas, cabe afirmar que su dinamismo, su vigor y sus operaciones están fundadas en el poder, no de las fuerzas-sentido particulares, sino en el de las diferencias, es decir, de las distancias, del *intermezzo*, de los intersticios. Pero el *intermezzo* es, de nuevo, un nihil activo, productivo. El entramado dinámico de estas «nadas» activas, recíprocamente afectantes, es como un territorio para el encuentro de las fuerzas-sentido, pero un territorio sin espacio material, tal vez un espacio intensivo en vez de extenso, un *spatium* profundo como nada de la que depende todo espacio extenso.

Para acabar esta parte de mi charla no puedo dejar de transmitirles una sospecha, de modo muy titubeante, y de modo completamente parco, pues nos llevaría muy lejos: tal vez haya que restarle al ser heideggeriano aquello que lo convierte en un profenómeno, en un Mismo permanente en la multiplicidad de los mundos de sentido, para reinterpretarlo como un acontecimiento heterogéneo en su interior; tal vez como el acontecimiento indisponible que genera y se genera simultáneamente en el juego de los *diferenciantes* o precursores oscuros. Diferenciante, *intermezzo* entre diferenciadores, precursor oscuro en el «entre» de los precursores oscuros.

III. CRÍTICA DEL NIHILISMO IMPROPIO

¿Qué tipo de crítica es coherente con esta concepción del entramado social? Quizás una crítica que se dirija al nihilismo, esta vez, negativo o impropio (para utilizar una terminología heideggeriana). Podríamos llamar

aquí nihilismo impropio o negativo a cualquier forma de praxis social que comporte la reducción del ser rizomático conformado por el encuentro de acontecimientos fuerza-sentido, y penetrado por la nada activa que hemos descrito, una reducción, digo, de ese ser rizomático, entreverado con la nada activa, a una nada nula, improductiva.

El desenmascaramiento de semejante nihilismo impropio tiene que ver, desde uno de sus posibles puntos de vista, con el desfallecimiento del poder de ser afectado y el consecuente desarraigo respecto a los cursos reales del rizoma social. Desde cierta perspectiva, como hemos visto, la vigorosidad y la productividad del rizoma social depende del poder de ser afectado, que es el que impele al dinamismo de las síntesis disyuntas. Cada ser humano, cada grupo social, es miembro de esta conformación rizomática de lo social. Un decaimiento en la capacidad para verse afectado por el conjunto real de encuentros equivale a perder la dirección que aporta lo que hemos llamado precursor oscuro. De otro modo, el nihilismo negativo olvida la fuerza apelativa de ese precursor oscuro que alienta una situación real o del conjunto de ellos que dinamiza toda una sociedad. Surgen así lo que, a falta de un término más oportuno, vengo llamando «patologías existenciales». Terminaré mi charla ofreciendo dos ejemplos, uno referido a la gestación de acuerdos y otro referido al modo de dirigir el pensamiento.

A la primera patología, derivada de un nihilismo negativo, la llamaré *vinculación imposible*, y me parece que es una de las más amenazantes en nuestro panorama cultural actual. Ocurre cuando la flaqueza del poder de ser afectado imposibilita un encuentro real entre formas de vida o interlocutores diversos, colapsando por ello esa *dynamis inmanente*, problematizante y agonística que es propia de la síntesis disyunta. En tal caso, la relación entre las fuerzas-sentido propende a ser establecida desde fuera, convirtiéndose en mera relación exterior, armonizante por decreto y en la medida en que desconoce o disimula el conflicto. Es probable que, en tal situación, los nexos sean determinados por estereotipos o convenciones. En el mejor de los casos, se recurrirá a la fuerza vinculante de las razones en un discurso argumentativo. Pero por muy igualitario y justo que éste sea, no pondrá en juego más que una racionalidad descarnada, en la que la materia de discusión ya no responderá a exigencias que se derivan del dinamismo sub-representativo que anima la realidad rizomática, sino que estará al servicio de la pacificación dictatorial del espíritu; no hará honor a exigencias cuya *pertinencia e importancia* emerjan de la cosa misma del ser-en-común. Y será así cómo la dinámica, externa y autonomizada de una discursividad liberada de la interafección se verá abocada a construir su propia *cosa misma*.

Una *vinculación impasible*, en cualquier caso, debe construir «desde arriba» la red de enlaces y se convierte así, en *vinculación exógena*.

El carácter exógeno y artificial del nexos social hace que la realidad adquiera cada vez más un carácter *ficcional*. Y no parece exagerado afirmar que se podría escribir todo un tratado sobre la compatibilidad entre el actual progreso occidental en la racionalidad democrática como germen de acuerdos, por un lado, y la distancia creciente entre lo que es acordado y los problemas efectivamente acuciantes, por otro. La ficcionalización del ser se expande hoy como una mancha de aceite en el entramado social, desde el plano micrológico de las relaciones afectivas (amistad, pareja, etc.) hasta el nivel macrológico de los enlaces con cobertura institucional. La magnitud de este fenómeno es tal, que parece justo el diagnóstico de nuestra sociedad como aquella de la que se ha apoderado el *espectáculo*, en el sentido de G. Debord. Nada en nuestra experiencia es ya claro índice de realidad. Y ni siquiera la actividad filosófica queda al margen de esta des-realización. La expansiva producción filosófica y el profuso movimiento creativo son coextensivos respecto a su inofensivo impacto en el mundo; hay, en ello, demasiada proliferación del yo personal o académico y una casi inexistente discusión real sobre las cosas mismas. La discusión polémica y recíprocamente afectante es sustituida cada vez con mayor intensidad por la multiplicidad de autoafirmaciones que sólo se reúnen en virtud de nexos exógenos, tal y como ocurre en el ámbito de las relaciones entre mundos de vida. No hay en todo ello *precursor oscuro* dinamizador ni, por consiguiente, litigio real, sino complacencia impasible en la diversidad.

El segundo ejemplo tiene que ver, como digo, con el pensamiento. La patología en este caso es la banalidad. Si el sujeto no «hace rizoma» con la realidad, si no ingresa en cursos de síntesis disyuntas, si no vislumbra los precursores oscuros que gobiernan su entorno, podrá quizás pensar intensamente, pero no tocará con ello nada real. Nuestra cultura actual es muy productiva en banalidad. La banalidad se extiende en el ámbito macrosocial, en la medida en que los grandes retos a los que nos conduciría una genuina inter-afección son sustituidos por proyectos insignificantes revestidos de grandeza. La banalidad penetra en el nivel microsociales creando *vínculos de exterioridad práctica*, nexos basados en meros estilos de vida cuyo único basamento es la comunidad de prácticas adquiridas (hábitos musicales o deportivos, estéticas vitales ligadas al ocio y al vestir, etc.).