

# EL TIEMPO DE LA INNOVACIÓN

**Verónica Gago**

Universidad de Buenos Aires-CONICET

**Resumen.-** Proponemos un análisis comparativo de los así llamados gobiernos progresistas de América Latina tomando en cuenta cómo los movimientos que los precedieron e inauguraron las condiciones de posibilidad para esos gobiernos en cada país se han planteado algunos puntos decisivos. Esto es: a) en su capacidad de innovación, b) en la interpretación política que lograron difundir de esa invención y c) en los modos de lograr o no presentarse como fuerza constituyente de nueva institucionalidad y, por tanto, de reformulación de las relaciones con la institucionalidad existente, pero también los modos en que en el encuentro/desencuentro entre potencia multitudinaria y dispositivos de poder la relación es cambiada de signo.

**Palabras clave.-** *América Latina, gubernamentalidad, movimientos sociales*

**Abstract.-** We propose a comparative analysis of the so called “progresses governments” in Latin America taking in account how the social movements, that preceded them and inaugurated their conditions of possibility, had confronted some decisive points. That means: a) their innovation capacity, b) the political interpretation of that innovation that the social movements were able to spread, and c) the ways (successful or not) to present themselves as constituent force to create new institutions and, therefore, to reformulate the links with the previous institutions, but as well the forms that this encounter (or failed encounter) between the power of the multitude and the power devices changes the sign of that relation.

**Keywords.-** *Latin America, gubernamentality, social movements*



Esta reflexión surge de un contexto atravesado por la exigencia de comprender una serie de transformaciones en el nivel de la gubernamentalidad en Sudamérica y a partir de los problemas que quedaron planteados en los últimos años luego de un período de fuertes invenciones sociales<sup>1</sup>.

Trataremos de articular en este trabajo tres bloques de ideas:

---

<sup>1</sup> Están aquí presentes y agradecidos la lectura atenta y los comentarios fundamentales de Diego Sztulwark y Raquel Gutiérrez Aguilar.

- 1) la cuestión de la innovación como modo de la temporalidad política de la multitud (y una concepción de la historia “efectiva” como conocimiento diferencial de las energías, según Foucault);
- 2) la detección/interpretación de la innovación a partir de una perspectiva que privilegia la resistencia como momento de apertura temporal como método (y, por tanto, la discusión con ciertas lecturas que se hacen de Foucault);
- 3) una perspectiva de una institucionalidad de la multitud como formas positivas de desarrollo de las innovaciones y de relación con las instituciones estatales.

De hecho, hoy en América latina podría hacerse un análisis comparativo de los así llamados gobiernos progresistas tomando en cuenta cómo los movimientos que los precedieron e inauguraron las condiciones de posibilidad para esos gobiernos en cada país se han planteado algunos de estos puntos decisivos. Esto es: a) en su capacidad de innovación, b) en la interpretación política que lograron difundir de esa invención y c) en los modos de lograr o no presentarse como fuerza constituyente de nueva institucionalidad y, por tanto, de reformulación de las relaciones con la institucionalidad existente, pero también los modos en que en el encuentro/desencuentro entre potencia multitudinaria y dispositivos de poder la relación es cambiada de signo.

## 1.

Un problema político decisivo cuando se abandona la teleología (me refiero a la teleología idealista, que pone fines ideales al movimiento histórico como si esos fines le fueran intrínsecos; despejo así la problemática de la “teleología materialista”, de la nominación y de la tendencia<sup>2</sup>) es cómo detectar lo que hace diferencia con el estado *actual* de cosas –es decir, con aquel estado que presupone que las cosas pueden ser percibidas como pura actualidad-sin-virtualidades. La pregunta para este problema sería: ¿es posible anticipar lo radical por venir? O, de otra manera: ¿Qué método es capaz de nombrar la emergencia de “lo nuevo”?

Esto concierne directamente a la cuestión de la *multitud* como sujeto no teleológico pero tampoco puramente espontaneísta. Nos preguntamos entonces: su aparición, ¿sólo es reconocible a posteriori?<sup>3</sup> Estamos tentados de decir “sí” y “no”, en la medida en que por un lado es evidente que la multitud no surge automáticamente a partir de ciertas consideraciones de orden estructural (postfordismo, crisis del estado fordista, etc.) sino que se despliega en un plano de conflictos de orden subjetivo que no emerge de una sola pieza, desde el comienzo, ya “hecho de una vez”. Pero, por otro, consideramos que este problema absolutamente real no puede implicar un desplazamiento hacia una teoría retroactiva del nombre (“multitud”) fundada en un “después” puramente epistémico. Nuestra perspectiva se inclina más bien a considerar que la “multitud” es a la vez proceso real en constitución, y nominación inmanente. Ambas operaciones constituyen por igual lo que llamaremos una “disposición temporalizante”<sup>4</sup>. Esta disposición es la que nos evita

---

<sup>2</sup> Con la que viene insistiendo Toni Negri, particularmente, en (2006) NEGRI, Antonio, *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, “Kairós, Alma-Venus, Multitudo”, Ed. Akal, Madrid.

<sup>3</sup> Ver entrevista a (2007) REVEL, Judith, “La disolución del discurso de izquierda abre las puertas a los discursos de derecha”, diario *Página/12*, Buenos Aires.

<sup>4</sup> Sigo, aquí, la orientación “acontecimentalista” que proponen (2004) NEGRI, A. y HARDT M. en *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Buenos Aires, cuando consideran a la multitud como un “momento” definido por un “entre”: multitud como determinación (diríamos, como en pasado, como “siendo”) y multitud “por venir”, en proceso de

convertir a la multitud –por atribución de rasgos fijos– en una nueva máscara “subjetiva” de una determinación totalizante.

Proponemos tres categorías para pensar el dilema aquí planteado: el de la *detección*, que es al mismo tiempo *interpretación*, de la invención política. En primer lugar: la idea nietzscheana de *precursor* como aquello que inventa “nuevos nombres, apreciaciones y probabilidades nuevas para crear poco a poco cosas nuevas”<sup>5</sup>. Pero también desde su imagen más química: como el elemento que opera la transformación o el pasaje de una sustancia a otra.

Segundo: puede establecerse una relación entre esta noción y lo que Foucault llama *operador de transformación*. Foucault lo refiere a un punto de pasaje: aquello que funciona como bisagra de época y que es, al mismo tiempo, elemento constituyente de la novedad de la época. El filósofo francés considera a la población como un operador de transformación, pero en este sentido su uso –si bien afirmativo: indica un viraje, la apertura de un nuevos planos de saber-poder– está delimitado a la construcción de un diagrama de poder: a precisar la doble ligadura que se anuda entre la individualización y la totalización simultánea del poder. Sin embargo, proponemos otra hipótesis: cuando, más tarde, Foucault analice la naturaleza específica del poder, la resistencia será la que se perfile como verdadero operador de transformación<sup>6</sup>.

Por último: la noción de *ejemplaridad* de Paolo Virno completará una perspectiva no teleológica para abordar el problema de la transversalidad y comunicación entre las acciones multitudinarias. Usamos aquí la imagen de acción ejemplar en contrapunto a un “tipo ideal”: es decir, no como abstracción de características puras sino como el modo en que la singularidad se replica o multiplica.

La cuestión que se anuda entre estas tres categorías propuestas puede sintetizarse así: ¿cómo se expresa la experiencia de la innovación? Más directamente: a través de las categorías aquí hilvanadas se plantea el mismo núcleo problemático que en su momento enfrentaron las vanguardias: el carácter de anticipación que porta toda invención. Se trata ahora de abrir otras zonas de experimentación de la novedad, zonas seguramente menos luminosas y definidas, que hacen de su carácter difuso un nuevo tipo de fuerza. Y que revelan una temporalidad –la de la innovación– que siempre se ha mostrado como no lineal, pero que es preciso interrogar cada vez.

El problema de la innovación, sin embargo, nos lleva a una segunda cuestión espinosa: ¿cómo pensarla cuando el capital mismo hace de la innovación su forma de ser? Acá se vuelve indispensable determinar la *asimetría* entre la invención que habilita y requiere el capital y la invención multitudinaria. Esa asimetría se detecta en la relación antagonista entre potencia de invención y capital. Pero, ¿qué significa este antagonismo cuando el capital ha devenido máquina biopolítica, es decir, forma liberal de hacer proliferar iniciativas y valorar la diferencia? Esta modalidad posmoderna del capital (de capitalización de la diferencia controlada o “pseudo-acontecimiento”, tal como la denomina Lazzarato<sup>7</sup>) supone una compleja dialéctica abierta/axiomatizante con la potencia.

Si, como señala Foucault, la gubernamentalidad es la “racionalidad inmanente a los micropoderes”, ella supone una premisa compartida con la acción intempestiva de la multitud: la inmanencia es el terreno común para la diferencia. Pero esto puede suceder según una radicalización propiamente rizomática (tal como lo plantearon Deleuze y Guattari en sus escritos incluidos en *Capitalismo y*

---

constitución. Entiendo la multitud como un “ahora político”, en acto: deliberación, interrogación y decisión que opera siempre “entre” la determinación y lo porvenir.

<sup>5</sup> (2000) NIETZSCHE, Friedrich; *La gaya ciencia*, Libsa, Madrid, párrafo 61.

<sup>6</sup> Podríamos agregar que estos operadores de transformación pueden tener un nivel expresivo en ciertas palabras-consignas que condensan ese cambio de sensibilidad que inaugura una época.

<sup>7</sup> Ver (2006) LAZZARATO, Mauricio, *Políticas del acontecimiento*, Tinta Limón, Buenos Aires.

esquizofrenia) o bien puede quedar siempre incluida en dinámicas más o menos estabilizantes del poder (según la perspectiva de un cierto Foucault), subordinando la inmanencia como “inmanencia a”<sup>8</sup>, en la que la diferencia prolifera como pseudo-diferencia, o diferencia controlada. Este es el punto precisamente de encuentro y desencuentro entre potencia de la multitud y mecanismos de gubernamentalidad.

Este terreno, proponemos, puede pensarse a partir de una fórmula foucaultiana que nos permite tomar una perspectiva radical: “nada es político, todo es politizable”<sup>9</sup>. Esta manera de plantearlo, nos parece, da cuenta del terreno biopolítico de las luchas actuales: por un lado, todo es pasible de ser politizado porque ya no hay aspectos que queden por fuera o secundarizados respecto de la producción de vida; por otro, esa misma inmediatez requiere cada vez de politizaciones concretas: no hay automatismos o teleologías en las que se pueda delegar la politización.

Si la política es lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, la multitud parece *fundar* su asimetría en la medida que se opone a lo que Foucault llamaba el “gobierno de la individualización” (que, como aclara, no es exactamente ni estar a favor ni en contra del individuo). Pero esta forma de concebir la oposición, puede tener el riesgo de relativizar lo fundamental: que la resistencia es *anterior* y *permanente*, entendida como capacidad politizante/temporalizante sobre una multiplicidad de planos y dimensiones (que dejan de lado la clásica división público/privado; cotidiano/extra-cotidiano, etc.). ¿Se trata de una ontología de la resistencia? El deslizamiento de esta lectura de Foucault es hacia las “prácticas de subjetivación” que no construyen sujeto.

Foucault programáticamente propone: usar la resistencia “como si fuera un *catalizador químico* que ilumine las relaciones de poder, ubique su posición, indague su punto de aplicación y los métodos que usa”<sup>10</sup>. *Catalizador químico*, dice Foucault. O *precursor* nietzscheano. Ambos: un método de detección, un modo de interpretación.

Un tercer problema se sigue del anterior: ¿cómo pensar la duración que abre la multitud? O: ¿cómo sus apariciones logran insistir a partir de unos *efectos re-evocadores*? Es, nuevamente, una cuestión de *temporalidad*. De temporalidad no teleológica. Que si bien se aleja de la imagen de la acumulación tradicional de fuerzas, puede ligarse a una dimensión acumulativa no lineal<sup>11</sup>. Esta aclaración no nos evita el dilema de indagar cuál es la consistencia temporal de la multitud, sino que más bien toca en su centro. Ligando lo que señalábamos más arriba sobre sus modos de aparecer, la pregunta podría formularse así: ¿cómo pensar esta *disposición temporal* que amenaza una y otra vez con malograrse como vano intento de resolver una continuidad imposible para lo discontinuo?

## 2.

El modo de pensamiento nietzscheano parte de la intuición. Una intuición que es *adivinación*. Cuando Nietzsche se pregunta por la nobleza de los sentimientos, responde metodológicamente: lo noble consiste en “la adivinación de valores para los cuales aún no se ha inventado balanza”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> (1993) DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix; *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Madrid.

<sup>9</sup> (2007) FOUCAULT, Michel; *Seguridad, Territorio, Población*, FCE, Buenos Aires, p. 451.

<sup>10</sup> (2001) FOUCAULT, Michel; “El sujeto y el poder” en Dreyfus H. y Rabinow P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, (subrayado nuestro).

<sup>11</sup> Esta diferenciación –que queda todavía por desarrollar– entre teleología y acumulación como conceptos que, aunque vinculados no necesariamente idénticos, se la debo a Raquel Gutiérrez Aguilar. Entiendo que su sugerencia de pensar otros modos de acumulación –no lineales– implica reorganizar un pensamiento materialista sobre las fuerzas.

<sup>12</sup> NIETZSCHE, Friedrich, op. cit., parág. 55.



La adivinación es la *anticipación de una nueva medida*: “una medida rara y singular”, dice Nietzsche. No se trata de una adivinación metafísica, sino de una capacidad de adelantarse al futuro nombrando lo que aún no existe pero que *ya* está presente<sup>13</sup>. Al mismo tiempo, Nietzsche invoca unas fuerzas interpretativas *retroactivas*, capaces de iluminar lo “inexplorado del pasado” (“No es enteramente posible adivinar todo lo que será aún la historia”, advierte (GC, parág. 34). La adivinación es relanzada también hacia *atrás*, para adivinar la historia o iluminar lo pasado de un modo desconocido.

La multitud como aparición discontinua puede pensarse como la acción de precursores que ejercen un doble movimiento temporal: llevar adelante la intuición-advinación como fuerza de anticipación y hacia atrás como experimentación del pasado. Esta *apertura* temporal (*disposición temporalizante*) emerge ante la invención de formas de vida (que requerirán a su vez una nueva filosofía que les haga justicia o que invente una nueva justicia a su altura: ¿la *filosofía del futuro* entendida como comprensión sentimental de una situación, tal como propone la lectura de L. Andrea-Salomé sobre Nietzsche?).

Formas de vida que son en sí mismas una nueva medida de las palabras y de las cosas, de las riquezas, de las sensaciones, de las conquistas y peligros, de los vínculos. Pero, ¿qué significa esta consigna cuando se habla de un momento en que la producción misma ya no tiene medida y que más bien es propiamente *desmesurada*? Que son las experiencias de multitud –en sus momentos de fuerza, de afirmación– las únicas capaces de exponer públicamente el espacio político que esa crisis de la medida abre e implica. Dicho de otro modo: la crisis de la medida se revela en que la capacidad nominativa de los movimientos tiene un poder inmediato de volverse nueva realidad. En este punto, debe pensarse también el modo en que esta nueva realidad se vincula, destituye, reorganiza y/o confronta cada vez con los modos anteriores de regulación, especialmente si esa “vieja medida”, aunque anacrónica en cierto sentido, intenta seguir vigente en su función normativa.

De modo que las figuras precursoras combinan la potencia anticipatoria del método nietzscheano con una potencia de conversión: hacen de la transfiguración en acto un nuevo presente. Esa experiencia más que asignable a un sujeto –o a un movimiento sociológicamente delimitado– parece encarnarse en una *forma-pregunta* que no puede reducirse a una demanda: en este sentido se trata de una forma del lenguaje que escapa al “orden del discurso”. Una lengua que se ve violentada e inquietada por preguntas que reclaman una organización que se distingue del orden.

¿Cómo pensar este método desde el punto de vista de las innovaciones producidas por los *movimientos*<sup>14</sup>? Un precursor (en términos nietzscheanos) se reconoce a partir de la “apertura” de toda una serie de superficies que inauguran nuevas preguntas, en una lengua irreducible al estado de cosas previo. Este mismo movimiento puede verse en Foucault: por un lado, el operador de transformación es el modo en que se instituyen dominios de poder-saber; pero, por otro, si ese mismo operador es pensado en términos de resistencia (como forma de desestabilización que vuelve variable el diagrama de poder), lo que abre son *preguntas*, aquellas con las que Foucault teorizó su “ontología de la actualidad”. Hay una diferencia entre pensar que el operador de transformación abre en principio nuevas preguntas a que abre dominios de saber-poder. Nos

<sup>13</sup> En este sentido Nietzsche se nos presenta en proximidad con el intuicionismo bergsonian como pensamiento de virtualidades, contra la inteligencia como cálculo de actualidades perceptivas, medibles a partir de parámetros dados, sobre los que trabajan las ciencias. Este intuicionismo no debe ser leído como elogio de la irracionalidad. Al contrario, se trata de una facultad fundamental para la filosofía definida como arte de la creación de conceptos.

<sup>14</sup> Pero no exactamente los “movimientos sociales” que, en cuanto sujetos privilegiados de la nueva sociología, se adecúan a la perfección a la retórica de los sujetos de derechos, las interpelaciones en términos de damnificados y la perspectiva de las demandas que deben ser satisfechas desde el estado. Preferimos mantener la palabra “movimientos” como una indeterminación temporalizante. Son “movimientos” aquellos cambios de disposición corporales/pensantes, individuales/sociales que alteran las situaciones y actualizan nuevas virtualidades. Podemos así usar “movimientos” como sinónimos de “multitud”.

parece que la primera formulación enfatiza la capacidad disruptiva-creadora en términos de una nominación (interrogación) de la multitud.

La palabra resistencia al devenir primera –no en términos de cronología, sino de ontología– hace estallar la relación entre tiempo *temporalizante* y cronológico: ya no indica una reacción (*se resiste a algo/alguien que le antecede, volviéndolo segundo*). Si la entendemos como operador de transformación en tanto modo de pasaje de una época y de asimetría respecto de lo que existe – como *catalizador químico*–, ya no podemos reducir la resistencia a lo que vendría *después* del poder. Por el contrario: llamamos *potencia* (siguiendo los desarrollos de los últimos años sobre la filosofía de Spinoza) a la *disposición temporalizante* que, lejos de acomodarse en un tiempo dado, medido, cronologizado, es capaz de reabrir los procesos, sus decursos, de reactivar la duración<sup>15</sup>. La resistencia queda convertida así en aquello que es capaz de producir y producirse en la innovación. Es justamente en este punto donde Deleuze, en su *Foucault*, señala un “eco de las tesis de Mario Tronti en su interpretación del marxismo: la idea de una resistencia “obrero” que sería *anterior* con relación a la estrategia del capital”<sup>16</sup>. La cuestión es precisamente determinar qué significa como temporalidad ese *anterior*, es decir: qué perspectiva temporalizante abre pensar la resistencia como creación, como producción de diferencia.

La temporalidad como acto de creación es una premisa nietzscheana. De hecho, crear es para Nietzsche “tomar al tiempo en serio”<sup>17</sup>: la creación es la verdadera historicidad, en la que el tiempo ingresa como dimensión decisiva de la existencia. De modo que la creación –o innovación– es lo que irrumpe en el tiempo (Volveré sobre este punto cuando hablemos de la cuestión de la asimetría en Foucault).

Entonces: la pregunta vuelve a recaer sobre lo que opera el pasaje de un estado de cosas a otro. Así se define la acción química del precursor: como la de un cambio *sustancial*<sup>18</sup>. Potencia de la conversión que supone la creación de figuras o de imágenes. En lengua nietzscheana: es “la involuntariedad de la imagen” propia de la revelación la que da fuerza expansiva a estas formas de vida. La imagen como ejemplo, o acción, ejemplar es una anticipación en acto (actualidad) de las nuevas formas de vida. Una economía difusa de nuevos comportamientos y modos de ser que tiene la capacidad de lanzar preguntas que marcan el borde de pensamiento de una época: lo señalan y lo atraviesan<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> En la consideración del tiempo hemos tomado en cuenta las indicaciones de Bergson (*Evolución creadora*) según el cual la *duración* no se concibe como linealidad del tiempo cerrado, sino como proceso de una totalidad destotalizada, siempre abierta. La duración es la evolución “creadora”. Creemos que es posible estructurar en este punto todo un diálogo con la perspectiva de Walter Benjamin sobre el “tiempo mesiánico”, que en su crítica al historicismo postulaba una temporalidad capaz de interrupciones, estallidos y auténticas aperturas (*Tesis sobre la historia*). Sostenemos que la duración en Bergson opera como trasfondo posible y adecuado para la historia revolucionaria de Benjamin. Ciertos señalamientos de E. Levinas parecen confirmar esta aproximación, y sugieren que el propio Heidegger, al menos en la época de *Ser y tiempo* podría ser incluido en esta nueva “imagen” del tiempo.

<sup>16</sup> (2003) DELEUZE, Gilles; *Foucault*, Paidós, Buenos Aires, p. 119.

<sup>17</sup> (1996) FINK, Eugen; *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid.

<sup>18</sup> Al igual que la diferencia entre la coca y la cocaína radica en el uso de determinados precursores. Tomamos esta imagen a partir de la lucha contra la represión de los campesinos cocaleros en el Chapare boliviano. Ellos muestran bien la diferencia entre la hoja de la coca y la cocaína. Esta segunda surge de la aplicación de precursores a la hoja de la coca, con el objetivo de inhibir ciertas actualidades y provocar otras. La lucha por los usos de la coca (como metáfora de toda lucha política) tiene la estructura de una lucha por los usos y virtualidades de lo vivo.

<sup>19</sup> El uso de la noción de “pregunta” tiene una larga historia en la filosofía “noble”. Como “disposición temporal” la tomamos libremente de la literatura heideggeriana, mezclándola con la noción de “virtual” en Bergson y Deleuze. En el fondo, este uso de la pregunta como “ir más allá” de los saberes y percepciones actuales, tiene la estructura de un movimiento productivo. El uso de Heidegger para nuestras propias reflexiones se funda en una consideración de su lugar en la filosofía que hallamos sobre todo indicada en (2002) NEGRI, Antonio, *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, donde se compara el lugar de Spinoza como “no moderno”, o “praxis sin finalismo”, con Heidegger como expresión negativa y mortífera de este fin de

El concepto de Virno de ejemplaridad intenta captar ese “estilo operativo mucho más complejo” que hace de la iniciativa práctica y su “reproductibilidad política” un modo de encarar el problema de la expansión o el cambio de tonalidad de una época una vez que la figura del modelo a seguir no tiene ningún predicamento ni eficacia. Los ejemplos se difunden como casos particulares de alianzas concretas (“tienen la autoridad del prototipo y no la normatividad del orden”<sup>20</sup>). Despuntan rasgos de la acción multitudinaria que a la vez que constatan nuevas formas de ser, llevan más allá su investigación práctica.

El valor de la ejemplaridad, creemos, es “de transversalidad”<sup>21</sup>. Las acciones no tienen una coherencia o un hilo de continuidad entre sí: la potencia interpretativa depende de “mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia”<sup>22</sup> porque es la manera de captar la originalidad (y no el origen) de lo que acontece. ¿Qué es la originalidad?, se pregunta Nietzsche. “Ver algo que todavía no tiene nombre, que no puede aún ser denominado, aunque esté delante de todos los ojos... Los hombres originales suelen ser los que dan los nombres”<sup>23</sup>.

Esta originalidad, nuevamente, se muestra en su carácter temporalizante. Conectémosla con la idea de Lou-Andreas Salomé sobre la filosofía del futuro<sup>24</sup>: ella habla de la filosofía de Nietzsche como de un modo de comprensión sentimental de la actualidad. Entendemos lo sentimental de un modo materialista: se trata de partir de la centralidad de los cuerpos para trazar la genealogía de las relaciones de fuerza para de este modo considerar la historia como “el cuerpo mismo del devenir”<sup>25</sup>. Sin embargo, el cuerpo no es un yo, sino el cuerpo del mundo. Lo que Nietzsche denomina “La Tierra”: un movimiento de prodigalidad, de donde surge “lo existente múltiple”. Aquí la Tierra es para Nietzsche poder creador: *poiesis*. Superficie de invención y apertura de la temporalidad original (no originaria).

### 3.

El problema de ciertas lecturas de Foucault es que la radicalización de la hipótesis del poder como instancia productiva termina atribuyendo al poder una omni-racionalidad: *el poder lo produce todo*,

---

la “finalidad”. También encontramos referencias en el mismo sentido en (2003) VIRNO, Paolo, *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires, en donde las referencias a *Ser y tiempo* abundan en un doble sentido. Por un lado, se toma nota de elementos fundamentales de la subjetividad de la multitud bajo el tardo capitalismo (angustia, charla, curiosidad, sensación permanente de extranjería), y se enfatiza la relación entre ser y lenguaje que Heidegger postulará con más fuerza en el mismo momento en que el capitalismo comienza a tornarse cada vez más lingüístico. Pero, por otro lado, esa “toma de referencias” es invertida cada vez, con exhaustiva sistematicidad, teorizando como potencia de la fuerza de trabajo lo que el filósofo alemán colocaba como expresión de inautenticidad.

<sup>20</sup> (2003) VIRNO, Paolo, *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*; Traficantes de Sueños, Madrid.

<sup>21</sup> En la experiencia de la crisis argentina del 2001 hemos percibido claramente esta experiencia de transversalización de luchas tan importantes como el piquete o el escrache. Ver (2002) COLECTIVO SITUACIONES, *19 y 20 apuntes para un nuevo protagonismo social*, De mano en mano, Buenos Aires. Consideramos útil al respecto cómo trabajan esta noción (2006) GUATTARI, Félix y ROLNIK, Suely, *Micropolíticas*, Tinta Limón, Buenos Aires. La actividad de investigación militante, o de “cartografiado del deseo”, que tratan estas prácticas de escritura pueden muy bien definirse como perseguidoras-festejantes de la ejemplaridad.

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel, op. cit., p. 13.

<sup>23</sup> *La gaya ciencia*, parágrafo 261.

<sup>24</sup> (2005) SALOMÉ, Lou Andreas; *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Minúscula, Barcelona.

<sup>25</sup> (1979) FOUCAULT, Michel; “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid.

incluso las resistencias<sup>26</sup>. En esta perspectiva, en nombre de un criticismo y una precaución a toda prueba, se desdibuja el espacio para la diferencia o para lo discontinuo como ruptura<sup>27</sup>.

Sin embargo, la forma en que Foucault teorizó las contraconductas como lucha contra los procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros, permite entender la gubernamentalidad como forma de acción sobre la acción de los otros: es decir, como instancia productiva pero no creativa. Vemos aquí una diferencia sustancial para pensar la asimetría entre poder y resistencia.

Foucault enfatiza esta diferencia al conceptualizar la “naturaleza específica del poder” en el postscriptum dedicado a *El sujeto y el poder*<sup>28</sup>: “Lo que define las relaciones de poder es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros. En cambio, actúa sobre sus acciones: una acción sobre una acción, sobre acciones existentes u otras que pueden suscitarse en el presente y en el futuro”. En esta definición, el poder no crea sino que se aplica. De este modo, la noción de poder se revela reactiva cuando es puesta en contrapunto con la creación<sup>29</sup>.

Al mismo tiempo, hoy percibimos como problema que la diferencia temporal entre acción y reacción o entre creación y acción del poder sobre esa creación tiende a volverse invisible, precisamente por aceleración de los mecanismos de lectura y captura (neutralización, inversión y/o banalización) por parte del poder. Pero por esto mismo la cuestión de la temporalidad pasa a primer plano a la hora de pensar la diferencia como radicalidad irreductible (o pregunta incodificable).

Un pensamiento que enfatice en la construcción política de la multitud debería, según el punto de vista que estamos intentando desplegar, reinsertar el carácter temporalizante en la producción biopolítica para desbloquear una temporalidad una y otra vez cerrada sobre la cronología, como dispositivo de medida al servicio de la explotación de la vida, desnudando y enfrentando así la presentación de una “primeridad” temporal del capital. La apertura de las disposiciones temporalizantes de la multitud existen en conflicto inevitable con la imagen cronológica y sus “secuencias progresivas”, anulando la distancia temporal entre producción y explotación. La premisa-fórmula foucaultiana “nada es político, todo es politizable” sintetiza la necesidad de desplegar prácticas que materialicen esta politización en ese terreno común en el que se disputa el sentido de la inmanencia (inmanencia *al* mercado vs. inmanencia de la multitud). Especialmente cuando el capital pretende anular la *asimetría* mostrándose en un funcionamiento análogo y similar al de la creatividad social; así imita una inmanencia que recodifica en términos trascendentes.

---

<sup>26</sup> Es, por momentos, la ambigüedad que veo en la perspectiva de (2001) BUTLER, Judith, *El género en disputa*, Paidós, Barcelona. Parte de una genealogía foucaultiana-nietzscheana para llegar a un anti-fundacionismo político y del género muy interesante y de allí concluye que al poder sólo es posible oponerle una “parodia subversiva”. Sin embargo, esta idea la lleva a señalar una suerte de desfasaje en el propio Foucault que me parece problemático: ella dice que “su ideal emancipador es difícil de sostener en su propio sistema crítico”. Esta contradicción –que Butler subraya entre *Historia de la sexualidad* y el texto sobre *Herculine*– me parece que proviene de la radicalización de la productividad del poder que deja de lado toda posibilidad de pensar la resistencia en términos ontológicos (o como creatividad y no sólo parodia).

<sup>27</sup> Haciendo un último “cotejo crítico” respecto de Heidegger podríamos decir que estas lecturas de Foucault pierden de vista la distancia productiva que Foucault mismo marca respecto del filósofo alemán. Hipotetizamos que esta relación crítica se funda en una lectura de Foucault sobre Heidegger que permite la formulación que encontramos “en estado práctico” (como dirían los althusserianos) en la obra del filósofo francés: la disposición temporalizante pertenece a las luchas. En *Seguridad, territorio y población*, Foucault declara que la filosofía es una relación entre disposición de las luchas y efectos de verdad. Nuestra hipótesis es que el ser temporalizante de Heidegger muta en Foucault en las disposiciones materiales de las luchas y la producción de modos de vida, impidiendo otorgar al poder el factor determinante sobre la vida.

<sup>28</sup> (2001) FOUCAULT, Michel; “El sujeto y el poder” en Dreyfus H. y Rabinow P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires.

<sup>29</sup> Intenté desarrollar este punto en mi trabajo “Gubernamentalidad y autonomía”, presentado en las jornadas “Biopolíticas después de Foucault”, UNSAM, Buenos Aires, noviembre-diciembre 2007.



## 4.

La cuestión de la disposición temporalizante de la multitud –es decir: su capacidad inventiva– nos lleva al problema de las instituciones pos-estatales. Intentaremos brevemente retomar la crítica de Nietzsche a las instituciones modernas como modo de acercamiento a la exigencia actual de pensar unas instituciones postestatales (Virno). Esta línea de interpretación tiene un hilo *intempestivo*: entre el hombre definido por su creatividad (Nietzsche) y por su no especialización (Virno) se dibuja una crítica posible a la institución en su sentido negativo.

La crítica de la modernidad que realiza Nietzsche tiene su eje en la polémica contra las instituciones como forma de negación de los instintos que les dieron origen. De manera que con el argumento de “conservar” la vida, las instituciones la destruyen o la desvitalizan. En la perspectiva nietzscheana se formulan así unos principios antagónicos: los de una economía de la conservación contra una economía de la abundancia. Las instituciones modernas quedarían del lado del conservadurismo, replegando al hombre mismo sobre una obsesión inmunizante, o propiciando subjetividades atemorizadas.

Así, la relación virtuosa que señala Nietzsche entre instinto e institución se vuelve, en la modernidad, inoperante: “Nuestras instituciones ya no sirven de nada (...) Desde que perdimos todos los instintos, a partir de los cuales se desarrollan las instituciones, estamos perdiendo las instituciones en general, porque *nosotros* no les servimos más”<sup>30</sup>. Lo que el filósofo alemán propone es introducir la fisiología contra todo idealismo, como modo de pensar las instituciones más allá de su carácter neutralizador de la vida. Según lee Esposito a Nietzsche, “se trata de la idea de que la especie humana no está dada de una vez para siempre, sino que, para bien o para mal, es susceptible de plasmarse en formas de las que no tenemos aún noción exacta, pero que de todos modos constituyen para nosotros, a la vez, un riesgo absoluto y un desafío irrenunciable”<sup>31</sup>.

A partir de aquí nos interesa señalar la distinción entre una institución negativa (en respuesta a una antropología negativa) y una institución concebida en términos positivos pero que no implica una antropología definida como tal, sino en su *variabilidad*. Algo de esto señala Deleuze en su brevísimo artículo *Instinto e institución*<sup>32</sup>. Puede decirse: de Nietzsche al Deleuze temprano, hay una oposición a pensar las instituciones como puro límite, tal como lo hace la teoría política del contractualismo. Es lo que Esposito, decíamos, denomina “rol anestésico o profiláctico” de las instituciones concebidas como “coberturas inmunitarias”<sup>33</sup>. Partiendo de una antropología negativa hobbesiana, el miedo sería –desde esta visión *defensiva*– la causa de las instituciones como instrumentos de contención de la acción humana.

Sin embargo, el pensamiento que conjuga instinto e institución en otros términos posibilita una lectura de ambos no restrictiva/limitativa en la medida que se hace del instinto una fuerza variable (y no una tendencia originaria) y de la institución una superficie para esa variación (y no una definición antropológica). Deleuze, en el artículo citado, agrega: “El problema común al instinto y la institución es siempre el mismo: ¿cómo realizar la síntesis de la tendencia y el objeto que la satisface? (...) Cuanto más perfecto es el instinto en su propio dominio, más perteneces a la especie, más parece constituir un poder de síntesis original e irreductible. Pero cuanto más perfectible y, por tanto más imperfecto, más sometido está el instinto a la variación, a la indecisión, y se deja reducir en mayor medida al mero juego de factores individuales internos y circunstancias

<sup>30</sup> Fragmento de *Ecce homo*, citado por R. Esposito; *op. cit.*

<sup>31</sup> Roberto Esposito; *op. cit.*, p. 133.

<sup>32</sup> (2005) DELEUZE, Gilles, *La isla desierta. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia.

<sup>33</sup> (2006) ESPOSITO, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía*; Amorrortu, Buenos Aires.

externas, es decir, deja mayor lugar a la inteligencia”. Se juega una “inteligencia social”, dice Deleuze, en la forma en que se relacionan instinto e institución: sobre todo en la medida que se considera a los instintos como fuerzas de incertidumbre e invención, que pueden relacionarse virtuosamente con las instituciones, ya no como mediaciones parasitarias de una potencia vital, sino como instancias que toman en serio a los cuerpos. Diría Nietzsche: instituciones que no son una “mala comprensión” del cuerpo en la medida que hacen del conflicto y la lucha su principio de existencia.

¿Cómo pensar entonces instituciones de la multitud que estén a la altura de las operaciones y composiciones concretas de esa *disposición temporalizante* de la que venimos hablando?

Nos interesa subrayar los rasgos de su carácter pos-estatal, a partir de las consideraciones de Virno (que incluye el carácter ambiguo de la multitud como elemento fundamental para pensar una teoría de las instituciones). Por un lado, ya no son modernas: el Estado no es la figura de la síntesis/contención de los instintos. Dicho de otra manera: las instituciones pueden pensar un carácter mediador sólo en la medida en que esta palabra ya no remite a una síntesis estatal. Segundo: son pos-soberanas en tanto no confían en la obediencia como forma de protección y, por tanto, pluralizan la decisión política. Tercero: la indistinción entre norma y hecho modifica la estructura jurídica de la institución: “Toda regla debe presentarse, al mismo tiempo, como una unidad de medida de la praxis y como algo que debe, a su vez, ser medido siempre de nuevo”<sup>34</sup>.

Esto implica una nueva manera de pensar la relación de las instituciones de la multitud con el poder constituido o las instituciones estatales existentes y, a la vez, de conferir a la potencia de la multitud una capacidad propia para construir institución pública no estatal. Sin embargo, esta formulación no deja de lado el problema que las atraviesa y que relanza cada vez la pregunta por el encuentro/desencuentro entre los dispositivos de gobierno y la potencia de la multitud. Más bien implica poner el eje en la problematización de esa relación: entre el tiempo y la invención. Dicho de otro modo: cómo la invención crea su propio tiempo y de allí extrae su fuerza temporalizante.

---

<sup>34</sup> (2006) VIRNO, Paolo; *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad*, Tinta Limón, Buenos Aires.