

**Deleuze. Conversaciones. cap. Política. pag 265 al 286. Ed. Pre-textos
1995**

V. POLÍTICA

16. Control y devenir

— El problema político no parece haber estado nunca ausente de su vida intelectual. Por una parte, ha participado usted en ciertos movimientos (cárceles, homosexuales, autonomía italiana, palestinos); por otra, en su obra se continúa y se superpone constantemente la problematización de las instituciones, desde el libro sobre Hume al libro sobre Foucault. ¿De dónde procede esta constante proximidad de lo político y cómo consigue mantenerse siempre ahí, al filo de su obra? ¿Por qué la relación entre movimientos e instituciones siem-pre resulta problemática?

Lo que me ha interesado, más que las representaciones, han sido las creaciones colectivas. En las “instituciones” hay todo un movimiento que se distingue tanto de las leyes como de los contratos. Lo que hallé en Hume fue una concepción muy creativa de la institución y del derecho. En un principio, el derecho me interesaba más que la política. Incluso lo que me gustaba de Masoch y de Sade su concepción completamente distorsionada —del contrato en Masoch, de las instituciones en Sade— en relación con la sexualidad. Y aún hoy me parece esencial el trabajo de François Ewald para restaurar la filosofía del derecho. No me interesan ni la ley ni las leyes (la primera es una noción vacía, las otras son nociones cómplices), ni siquiera el derecho o los derechos, lo que me interesa es la jurisprudencia. Ella es la verdaderamente creadora de derecho: habría que evitar que los jueces la monopolicen. Los escritores no deben leer el Código Civil sino más bien las colecciones de jurisprudencia. Hay quien ya está soñando con establecer el derecho de la biología moderna: “pero en la biología moderna, y en las nuevas situaciones que está creando, en los nuevos acontecimientos que está posibilitando, todo es cuestión de jurisprudencia. Lo que se necesitan no son comités morales y seudocompetentes de sabios sino grupos de usuarios. Ése es el paso del derecho a la política. Yo hice algo así como mi “paso a la política” en Mayo del 68, a medida que entraba en contacto con problemas concretos, gracias a Guattari, gracias a Foucault, gracias a Elie Sabet. Todo El Anti-Edipo fue un libro de filosofía política.

— Usted ha experimentado los acontecimientos del 68 como el triunfo de lo Intempestivo, la realización de la contra-efectuación. Ya en los años anteriores al 68, en su trabajo sobre Nietzsche, así como un poco más tarde, en su Sacher-Masoch, reconquista lo político como

posibilidad, acontecimiento y singularidad. Hay cortocircuitos que abren el presente al futuro. Y que, por tanto, modifican las propias instituciones. Pero, después del 68, parece que su valoración se matiza: el pensamiento nómada se presenta siempre en el tiempo bajo la forma de una contra-efectuación instantánea; en el espacio, únicamente “el devenir mino-ritario es universal”. ¿Qué clase de universalidad es ésta de lo Intempestivo?

Progresivamente me he ido sensibilizando hacia una posible distinción entre el devenir y la historia. Decía Nietzsche que no hay nada importante que no ocurra bajo una “nube no histórica”. No se trata de la contraposición entre lo histórico y lo eterno, ni entre la acción y la contemplación: Nietzsche se refiere a aquello que se hace, al acontecimiento mismo o al devenir. Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia. La historia no es la experimentación sino solamente el conjunto de condiciones (prácticamente negativas) que hacen posible experimentar algo que escapa a la historia. En un gran libro de filosofía, Clio, Péguy explicaba que hay dos maneras de considerar el acontecimiento: una consiste en recorrerlo en toda su longitud, registrando su efectuación en la historia, sus condicionamientos y su degradación en la historia; la otra consiste en elevarse hasta el acontecimiento, instalarse en él como en un devenir, rejuvenecer y envejecer en él al mismo tiempo, atravesar todos sus componentes o singularidades. El devenir no es la historia, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para “devenir”, es decir, para crear algo nuevo. Exactamente lo que Nietzsche llamaba lo Intempestivo. Mayo del 68 fue la manifestación, la irrupción de un devenir en estado puro. Hoy está de moda denunciar los horrores de la revolución. Y esto no es nuevo: todo el romanticismo inglés está lleno de reflexiones sobre Cromwell muy semejantes a las que hoy se hacen sobre Stalin. Se dice que las revoluciones no tienen porvenir. Pero ahí se mezclan siempre dos cosas distintas: el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente. Ni siquiera se trata de la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable.

— Me parece que Mil Mesetas, que yo considero una gran obra filosófica, es también un catálogo de problemas no resueltos, especialmente en el ámbito de la filosofía política. Las parejas conflictivas proceso-proyecto, singularidad-sujeto, composición-organización, líneas de fuga-dispositivos y estrategias, micro-macro, etc., no solamente quedan abiertas, sino que son reabiertas constantemente, con una voluntad teórica inaudita y con una violencia que recuerda el tono de las herejías. No tengo nada contra una subversión de esta naturaleza, más bien todo lo contrario... Pero a veces me parece sentir un acento trágico, cuando se ignora a dónde puede conducir la “máquina de guerra”.

Es una cuestión que me interesa mucho. Creo que tanto Félix Guattari como yo, aunque quizá de dos maneras diferentes, nos hemos mantenido fieles al marxismo. No creemos en una filosofía política no centrada en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos. Lo que más nos interesa de Marx es el análisis del capitalismo como sistema inmanente que constantemente desplaza sus límites y constantemente vuelve a encontrarse con ellos a una escala ampliada, ya que el límite es el propio Capital. En Mil Mesetas se sugerían muchas orientaciones, pero las principales serían estas tres: en primer lugar, pensamos que una sociedad no se define tanto por sus contradicciones como por sus líneas de fuga, se fuga por todas partes y es muy interesante intentar seguir las líneas de fuga que se dibujan en tal o cual momento.

Tomemos como ejemplo la Europa actual, con todo el trabajo que han invertido los políticos en su construcción y los tecnócratas en la uniformización de normas y reglamentaciones: por una parte, y considerando simplemente la ampliación de los límites, pueden producirse explosiones sorprendentes entre los jóvenes o entre las mujeres (algo que no es “tecnocratizable”); por otra parte, tiene gracia comprobar que esta Europa está ya, antes de haberse puesto en marcha, superada por movimientos procedentes del Este. Se trata de líneas de fuga muy graves. Y hay otra indicación en Mil Mesetas: no ya considerar las líneas de fuga en lugar de las contradicciones, sino las minorías en lugar de las clases. Finalmente, una tercera orientación consistiría en dar un estatuto a las “máquinas de guerra”, un estatuto que no se definiría por la guerra sino por una cierta manera de ocupar, de llenar el espaciotiempo o de inventar nuevos espaciotiempos: los movimientos revolucionarios (no se ha tenido suficientemente en cuenta el modo en que la O.L.P. ha sabido inventar un espaciotiempo en el mundo árabe), y también los movimientos artísticos, son máquinas de guerra.

Dice usted que todo esto no está exento de cierto tono trágico o melancólico. Creo entender la razón. Me han impresionado mucho las páginas de Primo Levi en donde explica cómo los campos de exterminio nazis nos han inoculado “la vergüenza de ser hombres”. No, según dice, porque todos seamos responsables del nazismo, como se nos intenta hacer creer, sino porque hemos sido mancillados por él: incluso los supervivientes de los campos se vieron obligados a aceptar compromisos, aunque sólo fuera para sobrevivir. Vergüenza de que hayan existido hombres capaces de ser nazis, vergüenza de no haber sabido o de no haber podido impedirlo, vergüenza de haber aceptado compromisos, eso es lo que Primo Levi llama “la zona gris”. Sucede igualmente que a veces experimentamos la vergüenza de ser hombres en circunstancias ridículas: ante un pensamiento demasiado vulgar, un programa de variedades, el discurso de un ministro o las declaraciones de los “vividores”. Este es uno de los más poderosos motivos para filosofar, para constituir una filosofía política. Lo único universal del capitalismo es el mercado. No hay Estado universal porque ya existe un mercado universal cuyos focos y cuyas Bolsas son los Estados. No es universalizante ni homogeneizador, es una terrible fábrica de riqueza y de miseria. Los derechos humanos no conseguirán santificar las “delicias” del capitalismo liberal en el que participan activamente. No hay un sólo Estado democrático que no esté comprometido hasta la saciedad en esta fabricación de miseria humana. Lo que nos avergüenza es no tener ningún medio seguro para preservar, y a fortiori para liberar los devenires, incluso en noso-

tros mismos. Lo que nos condena a una perpetua “inquietud” es que no sabemos cómo puede cambiar tal grupo, cómo puede recaer en lo histórico... No disponemos de la imagen de un proletariado al que le bastaría con tomar conciencia.

— ¿Cómo puede ser potente el devenir minoritario? ¿Cómo puede convertirse la resistencia en insurrección? Al leer sus escritos, dudo siempre acerca de cómo deben responderse estas preguntas, incluso aunque encuentro en sus obras un impulso que me obliga a reformular-las teórica y prácticamente. Sin embargo, al leer las páginas que ha escrito sobre la imaginación y las nociones comunes en Spinoza, o cuando leo en *La imagen-tiempo* la descripción que hace de la composición del cine revolucionario en los países del tercer mundo, cuando sigo con usted el paso de la imagen a la fabulación, a la praxis política, tengo casi la impresión de haber encontrado una respuesta... ¿Me equivoco? ¿Hay algún medio para que la resistencia de los oprimidos pueda llegar a ser eficaz y lo intolerable se desvanezca definitivamente? ¿Hay algún medio de que esa masa de singularidades y átomos que somos pueda presentarse como un poder constituyente? ¿O debemos, por el contrario, aceptar la paradoja jurídica de que el poder constituyente sólo pueda ser definido por un poder ya constituido?

Las minorías no se distinguen de las mayorías numéricamente. Una minoría puede ser más numerosa que una mayoría. Lo que define a la mayoría es un modelo al que hay que conformarse: por ejemplo, el Europeo medio, adulto, masculino, urbano... En cambio, las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso. Podría decirse que nadie es mayoría. Todos, de un modo u otro, estamos atrapados en algún devenir minoritario que nos arrastraría hacia vías desconocidas si nos decidiéramos a seguirlo. Cuando una minoría crea sus modelos es porque quiere convertirse en mayoría, lo que sin duda es necesario para su supervivencia o su salvación (tener un Estado, ser reconocido, imponer sus derechos). Pero su potencia procede de aquello que ha sabido crear y que se integrará en mayor o menor medida en el modelo, sin depender nunca de él. El pueblo siempre es una minoría creadora que permanece como tal aun cuando alcance una mayoría: las dos cosas pueden coexistir, ya que no se experimentan en el mismo plano. Los mejores artistas (no los más populistas) apelan a un pueblo, y constatan que les “falta el pueblo”: Mallarmé, Rimbaud, Klee, Berg. En el cine, los Straub. El artista no puede sino apelar al pueblo, desde lo más profundo de su aventura tiene necesidad de ello, aunque no pueda crearlo ni tenga que hacerlo. El arte es lo que resiste: resiste a la muerte, a la servidumbre, a la infamia, a la vergüenza. Pero el pueblo no puede ocuparse de arte. ¿Cómo se crea un pueblo, qué abominables sufrimientos son precisos? Cuando un pueblo se crea, lo hace por sus propios medios, pero de un modo que converge con el arte (dice Garel que también el museo del Louvre contiene una abominable cantidad de sufrimiento) o que permite al arte alcanzar lo que le faltaba. La utopía es un mal concepto: más bien hay una “tabulación” común al pueblo y al arte. Sería necesario recuperar la noción bergsoniana de “tabulación” y dotarla de un contenido político.

— En su libro sobre Foucault, y después también en la entrevista televisiva en el I.N.A.⁴⁹, propone profundizar en el estudio de tres prácticas de poder: el Poder Soberano, el Poder Disciplinario, y sobre todo el poder del Control de la “comunicación” que hoy está llegando a ser hegemónico. Por una parte, este último escenario remite a la más elevada perfección del dominio sobre la palabra y la imaginación; por otra, nunca como hoy las minorías y las singularidades han sido hasta tal punto potencialmente capaces de recuperar la palabra y, con ella, un grado superior de libertad. En la utopía marxiana de los Grundrisse⁵⁰, el comunismo se configura precisamente como una organización transversal de individuos libres, apoyada en una base técnica que garantiza sus condiciones. ¿Es aún pensable el comunismo? ¿Podría ser menos utópico que antaño en esta sociedad de la comunicación?

Es verdad que estamos entrando en sociedades de “control” que ya no son exactamente disciplinarias. Se considera a menudo a Foucault como el pensador de las sociedades disciplinarias y de su técnica principal, el encierro (no únicamente el hospital o la cárcel, sino también la escuela, la fábrica o el cuartel). Pero, de hecho, Foucault fue uno de los primeros en detectar que estamos saliendo de las sociedades disciplinarias, que ya estamos más allá de ellas. Estamos entrando en sociedades de control, que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea. Burroughs empezó su análisis. Ciertamente, seguimos hablando de cárceles, escuelas y hospitales, pero se trata de instituciones en crisis. Y si están en crisis, las luchas relativas a ellas son ya luchas de retaguardia. Lo que se está instaurando tentativamente es un nuevo tipo de sanción, de educación, de vigilancia. Hace tiempo que han aparecido los hospitales abiertos, los equipos de asistencia domiciliaria, etc. Es previsible que la educación deje de ser progresivamente un compartimento estanco diferente del compartimento estanco profesional y que ambos desaparezcan en provecho de una terrible formación permanente, un control continuo que se ejercerá sobre el obrero-estudiante de secundaria o sobre el directivo-universitario. Se nos quiere hacer creer en una reforma educativa, pero se trata de una liquidación. En un régimen de control, nada se termina nunca. Hace tiempo que usted mismo analizó la mutación del trabajo que se produjo en Italia con la aparición de los empleos a tiempo parcial, a domicilio, y que después se ha confirmado (junto con nuevas formas de circulación y distribución de productos). Es evidente que puede buscarse siempre la correspondencia entre un tipo de sociedad y un tipo de máquina: las máquinas simples o dinámicas de las sociedades de soberanía, las máquinas energéticas de las sociedades disciplinarias, las máquinas cibernéticas y los ordenadores de las sociedades de control. Pero las máquinas no explican nada, es preciso analizar los dispositivos colectivos de enunciación de los cuales las máquinas no son más que una parte. Es posible que los más duros encierros lleguen a parecer parte de un pasado feliz y benévolo frente a las formas de control en medios abiertos que se avecinan. Con razón temblamos cuando oímos hablar de la búsqueda de los “universales de la comunicación”. Es verdad que, incluso antes de que se hayan organizado realmente las sociedades de control, también aparecen nuevas formas de resistencia y de delincuencia (son dos casos distintos). Así la piratería o los virus informáticos, que sustituyen a las huelgas y a lo que se llamaba en el siglo XIX “sabotaje” (el saboteador está ahora en la máquina). Me pregunta usted si las sociedades de control y comunicación podrán suscitar formas de resistencia capaces de dar alguna oportunidad al comunismo como “organización transversal de

individuos libres”. Es posible, no lo sé. Pero, de serlo, no lo será porque las minorías recuperen la palabra. Es posible que la palabra y la comunicación estén ya podridas. El dinero las penetra enteramente: no accidentalmente, sino por su propia naturaleza. Hace falta apartarse de la palabra. Crear siempre ha sido algo distinto que comunicar. Puede que lo importante sea crear vacuolas de no comunicación, interruptores para escapar al control.

— En Foucault y en El pliegue parecen observarse los procesos de subjetivación con mayor atención de la que se les prestaba en otras de sus obras. El sujeto es el límite de un movimiento continuo entre un afuera y un adentro. ¿Qué consecuencias políticas tiene esta concepción del sujeto? Aunque el sujeto no pueda resolverse en la exterioridad de la ciudadanía, ¿podría instaurarla en la potencia de la vida? ¿Puede posibilitar una nueva pragmática militante que sea a la vez pietas hacia el mundo y construcción radical? ¿Qué política podría prolongar históricamente el esplendor del acontecimiento y de la subjetividad? ¿Cómo pensar una comunidad sin fundamento pero potente, sin totalidad pero, tal y como sucede en Spinoza, absoluta?

Puede, en efecto, hablarse de procesos de subjetivación cuando se consideran las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse como sujetos: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapen al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes. Aunque ellos se prolonguen en nuevos poderes o provoquen nuevos saberes: tienen en su momento una espontaneidad rebelde. No se trata en absoluto de un retorno al “sujeto”, es decir, a una instancia dotada de deberes, saberes y poderes. Más que de procesos de subjetivación habría que hablar de un nuevo tipo de acontecimientos: acontecimientos que no se pueden explicar por los estados de cosas que los suscitan o en los que desembocan. Se alzan por un instante, y este momento es el importante, esta es la oportunidad que hay que aprovechar. También podría hablarse simplemente del cerebro: el cerebro es exactamente el límite de un movimiento continuo y reversible entre un Afuera y un Adentro, la membrana entre ambos. La aparición de nuevas vías cerebrales, de nuevas maneras de pensar no puede explicarse recurriendo a la microcirugía sino al contrario: la ciencia ha de esforzarse por descubrir qué tuvo que haber en el cerebro para que se pudiera pensar de tal o cual manera. Subjetivación, acontecimiento o cerebro, creo que se trata casi de lo mismo. Lo que más falta nos hace es creer en el mundo, así como suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevos espaciotiempos, aunque su superficie o su volumen sean reducidos. Esto es lo que usted llama píelas. La capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa. Necesitamos al mismo tiempo creación y pueblo.

Futur antérieur, n.º1, primavera de 1990, entrevista con Toni Negri