

# O DEVIR REVOLUCIONÁRIO E AS CRIAÇÕES POLÍTICAS

ENTREVISTA DE GILLES DELEUZE A TONI NEGRI

*Tradução: João H. Costa Vargas*

---

*Em sua trajetória intelectual, o problema do político parece ter estado sempre presente. De um lado, a participação nos movimentos (pensões, homossexuais, autonomia italiana, palestinos), e, de outro, a constante problematização das instituições se seguem e se entrelaçam em sua obra, desde o livro sobre Hume até aquele sobre Foucault. A que se deve essa contínua abordagem da questão do político e como é que ela ainda se mantém no centro de sua obra? Por que a relação movimento-instituição é sempre problemática?*

Esta entrevista foi publicada em *Futur antérieur*, Nº 1, primavera de 1990.

Eu estava mais interessado nas ações coletivas do que nas representações. Dentro das "instituições", há todo um movimento que se distingue tanto da lei quanto dos contratos. O que procurava em Hume era uma concepção inovadora da instituição e do Direito. No começo me interessava mais pelo Direito que pela política. O que me agradava em Masoch e Sade eram suas concepções inusitadas — do contrato segundo Masoch, da instituição segundo Sade, ambas relacionadas à sexualidade. Ainda hoje, o trabalho de François Ewald para restaurar uma filosofia do Direito me parece essencial. O que me interessa não é a lei, nem são as leis (a primeira é uma noção vazia, as outras são noções cômodas, fáceis), e mais que o Direito e os direitos, é a jurisprudência. É a jurisprudência que é verdadeiramente criadora de direito: seria necessário que ela não ficasse confinada somente aos juizes. Já se pensa em fixar o direito da biologia moderna: mas tudo na biologia moderna — as novas situações que ela cria, os novos acontecimentos que ela torna possível — é tema de jurisprudência. Não é de um comitê de sábios, moral e pseudocompetente que precisamos, mas de grupos de usuários. É aqui que passamos do direito para a política. Essa passagem à política, no que me concerne, ocorreu com maio de 68, na medida em que mantinha contato com problemas precisos, graças a Guattari, graças a Foucault, graças a Elie Sambar. *O Anti-Édipo* foi todo ele um livro de filosofia política.

*Você interpretou os acontecimentos de 68 como sendo o triunfo do Intempestivo, a realização da contra-efetuação. Já nos anos anteriores a 68, no trabalho sobre Nietzsche, e mesmo um pouco mais tarde, em Sacher Masoch, o político é reconquistado como possibilidade, acontecimento, singularidade. Há curtos-circuitos que abrem o presente sobre o futuro. (E que modificam, então, as instituições?) Mas depois de 68, sua avaliação parece adquirir nuances: o pensamento nômade se apresenta sempre, no tempo, na forma da contra-efetuação instantânea; no espaço, somente um "devir minoritário é universal". Mas o que é então essa universalidade do intempestivo?*

É que, cada vez mais, eu estava sensível a uma distinção possível entre o devir e a história. Nietzsche dizia que nada importante ocorre sem uma "nuvem não-histórica". Não é uma oposição entre o eterno e o histórico, nem entre a contemplação e a ação: Nietzsche fala daquilo que ocorre, do acontecimento mesmo, ou do devir. É que a história compreende o acontecimento, é sua efetuação em certos estados de coisas, mas o acontecimento em seu devir escapa à história. Sem a história a experimentação permaneceria indeterminada, não condicionada — mas a experimentação não é histórica. Em um grande livro de filosofia, *Clio*, Péguy explicava que há duas maneiras de considerar o acontecimento, uma que consiste em negligenciar o todo do acontecimento, em confinar a efetuação dentro da história, o condicionamento e a degradação dentro da história, e outra em reconstituir o acontecimento, se instalar nele como dentro de um devir, em rejuvenescer e em envelhecer nele ao mesmo tempo, em passar por todos os seus componentes ou singularidades. O devir não é história; a história marca somente o conjunto de condições — por mais recentes que sejam — das quais desviamos para "devirmos", quer dizer, para criarmos alguma coisa de novo. É exatamente o que Nietzsche chama de Intempestivo. Maio de 68 foi a manifestação, a irrupção de um devir em estado puro. Hoje a moda é denunciar os horrores da revolução. E não há muita novidade nisso: todo o romantismo inglês está impregnado de uma reflexão sobre Cromwell muito análoga àquela que se faz sobre Stálin nos dias de hoje. Dizemos que as revoluções têm um futuro sombrio. Mas estamos constantemente misturando duas coisas, o devir das revoluções na história e o devir revolucionário das pessoas. Não se trata das mesmas pessoas nos dois casos. A única chance dos homens está no devir-revolucionário, o único movimento capaz de esconjurar a vergonha ou responder ao intolerável.

*Me parece que Mille Plateaux, que considero uma das grandes obras filosóficas deste século, é também um catálogo de problemas não resolvidos, principalmente no domínio da filosofia política. Os pares conflitivos processo-projeto, singularidade-sujeito, composição-organização, linhas de fuga, dispositivos e estratégias, micro-macro etc. — tudo isso não somente permanece em aberto, mas é também constantemente redescoberto,*

*com uma impressionante disposição teórica e com uma violência que faz lembrar o tom das heresias. Não tenho nada contra tal subversão, muito ao contrário... Mas às vezes me parece tratar-se de uma nota trágica, ali onde não sabemos a que leva a "máquina de guerra".*

Sou sensível ao que você disse. Acho que Félix Guattari e eu permanecemos marxistas, talvez de modos diferentes, mas permanecemos. É que não acreditamos em uma filosofia política que não esteja centrada na análise do capitalismo e de seus desenvolvimentos. O que mais nos interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente, que não cessa de expandir seus próprios limites, e que os encontra toda vez em uma escala aumentada porque o limite é o próprio Capital. *Mille Plateaux* indica muitas direções, entre as quais as três seguintes são as principais: antes de tudo, nos parece que uma sociedade se define menos por suas contradições que por suas linhas de fuga — ela irradia por todo lado —, e é muito interessante tentar seguir as linhas de fuga que se desenham. Tomemos o exemplo da Europa de hoje: os políticos ocidentais tiveram muita dificuldade para construí-la, os tecnocratas tiveram muito trabalho para uniformizar regimes e regulamentos; mas o que ameaça surpreender, por um lado, são as explosões que podem ser produzidas entre os jovens, entre as mulheres, em função da simples expansão dos limites (a qual não é "tecnocratizável"), e de outro, (é muito engraçado falar isso) é essa Europa que já está completamente ultrapassada antes mesmo de ter começado — ultrapassada pelos movimentos que vêm do Leste. Essas são importantes linhas de fuga.

Há uma outra direção em *Mille Plateaux*, que não consiste mais em somente considerar as linhas de fuga em detrimento das contradições, mas em pensar as minorias em detrimento das classes. Por último, uma terceira direção, que consiste em procurar o estatuto das "Máquinas de Guerra", que não se definiriam de forma alguma pela guerra, mas por uma certa maneira de ocupar, de preencher o espaço-tempo, ou de inventar novos espaços-tempos: os movimentos revolucionários (não analisamos suficientemente, por exemplo, como a OLP precisou inventar um espaço-tempo no mundo árabe) e também os movimentos artísticos são tais máquinas de guerra.

Você diz que tudo isso tem um ar trágico, ou melancólico. Acho que sei por quê. Fiquei muito tocado pelas páginas de Primo Levi, onde ele explica que os campos nazistas introduziram em nós "a vergonha de ser homem". Não porque, diz ele, somos todos responsáveis pelo nazismo, como nos quiseram fazer acreditar, mas porque fomos corrompidos por ele: até os sobreviventes dos campos fizeram concessões — para não morrer, é verdade, mas fizeram. Vergonha por haver existido homens que se dispuseram a ser nazistas; vergonha por não ter sabido como impedi-lo; vergonha por ter feito concessões: tudo isso Primo Levi chama da "zona cinzenta". E experimentamos essa vergonha de ser homem nas situações mais insignificantes: ante um pensamento muito vulgar, ante um programa de variedades no rádio ou na TV, ante o discurso de um ministro, ante

as falas de "bons-vivants". É uma das razões de ser mais relevantes da filosofia, o que a faz necessariamente uma filosofia política. No capitalismo só há uma coisa universal, que é o mercado. Não há Estado universal, justamente porque há um mercado universal no qual os Estados são os focos, são as Bolsas. Ele não é mais universalizante, homogeneizante; é uma fantástica indústria de riqueza e de miséria. Não há Estado democrático que não esteja comprometido até a raiz com esta fabricação de miséria humana. A vergonha é que não dispomos de qualquer meio realmente eficaz de preservar, e mesmo desenvolver as transformações em nós mesmos. Em que se transformará um grupo, como ele se reinserirá na história: é o que impõe um perpétuo "cuidado". Não mais dispomos de uma imagem do proletariado da qual bastaria tomar consciência.

*Como o devir minoritário pode ser poderoso? Como a resistência pode se tornar uma insurreição? Ao ler seus livros, fico sempre na dúvida com relação às respostas para tais perguntas —, mesmo encontrando em sua obra, invariavelmente, um estímulo que me obriga a reformular teórica e praticamente essas mesmas perguntas. E assim, quando leio suas páginas sobre a imaginação e as noções comuns em Spinoza, ou quando leio — em Image-Temps — a sua descrição da composição do cinema revolucionário nos países do Terceiro Mundo, compreendo com você a passagem da imagem à fabulação, à práxis política, tenho quase a impressão de ter achado uma resposta... Ou será que estou enganado? Existiria um mundo no qual a resistência dos oprimidos poderia se tornar eficaz e o intolerável definitivamente eliminado? Existiria uma maneira através da qual a massa de singularidades e de átomos que todos somos poderia se apresentar como poder constituinte, ou, ao contrário, deveríamos aceitar o paradoxo jurídico segundo o qual o poder constituinte só pode ser definido pelo poder constituído?*

As minorias e as maiorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria é um modelo aceito: por exemplo, o europeu mediano, adulto, masculino, residente em cidades... Uma vez que uma minoria não tem um modelo, é um devir, um processo. Podemos dizer que a maioria é Ninguém. Todos, em um aspecto ou em outro, estão em um devir minoritário que leva — caso trilhado — a caminhos desconhecidos. Quando uma minoria cria modelos para si, é porque ela quer se tornar majoritária, e essa criação é sem dúvida inevitável, tendo em vista sua sobrevivência ou salvação (por exemplo, através da criação de um Estado, de um reconhecimento, da imposição de seus direitos). Mas seu poder vem daquilo que ela soube criar, e que entrará mais ou menos no modelo, sem dele depender. O povo é sempre uma minoria criativa e que assim permanece mesmo quando conquista uma maioria: as duas coisas podem coexistir porque não se dão no mesmo plano. Os maiores artistas (sem serem artistas populistas) se dirigem a um povo, e constataam que "falta o povo": Mallarmé, Rimbaud,

Klee, Berg. No cinema, os Straub. O artista só pode se dirigir a um povo, ele precisa profundamente de seu envolvimento, ele não tem como criá-lo, ele não pode. A arte é que resiste: ela resiste à morte, à servidão, à fome, à vergonha. Mas o povo não pode se ocupar com a arte. Como então se cria um povo, em meio a que sofrimentos abomináveis? Quando um povo se cria, é através de seus próprios meios, mas de uma maneira que recupera alguma coisa da arte (Garel diz que o museu do Louvre, ele também, contém muito desse sofrimento abominável), ou então de maneira tal que a arte recupera o que a ele faltava. A utopia não é um bom conceito: há uma "fabulação" comum ao povo e à arte. Seria necessário retomar a noção bergsoniana de fabulação para dotá-la de um sentido político.

*Em seu livro sobre Foucault e também em sua entrevista para o Institut National de l'Audiovisuel, você se propõe a aprofundar o estudo sobre três práticas de poder: o Soberano, o Disciplinar, e sobretudo aquele do Controle sobre a "comunicação", o qual, hoje, está para se tornar hegemônico. De um lado, este último cenário remete à mais alta perfeição da dominação que incide também sobre a palavra e a imaginação, mas de outro, e de uma maneira nunca antes vista, todos os homens, todas as minorias, todas as singularidades são potencialmente capazes de retomar a palavra e, com ela, um grau mais alto de liberdade. Na utopia marxiana dos Grundrisse, o comunismo se configura justamente como uma organização transversal de indivíduos livres, sobre uma base técnica que garante as condições dessa organização. O comunismo é ainda pensável? Na sociedade da comunicação, ele é, talvez, menos utópico que outrora?*

É certo que entramos na era das sociedades de "controle", que não são mais exatamente disciplinares. Foucault é, no mais das vezes, considerado como o pensador das sociedades da disciplina e de sua técnica principal, o confinamento (não somente o hospital e a prisão, mas a escola, a fábrica, o quartel). Mas, de fato, ele é um dos primeiros a dizer que estamos deixando para trás as sociedades disciplinares, que já não somos mais isso. Entramos na sociedade de controle, que não mais funciona por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea. É evidente que não deixamos de falar de prisão, de escola, de hospital: essas instituições estão em crise. Mas se elas estão em crise, é precisamente nos combates de retaguarda. Vão surgindo, aos poucos, novos tipos de sanções, de educação, de assistência. Os hospitais abertos, as equipes de assistência atendendo a domicílio etc. apareceram já há muito tempo. Podemos prever que a educação será cada vez menos algo fechado, distinta do meio profissional também fechado, e que ambos desaparecerão em favor de uma terrível formação permanente, de um controle contínuo exercido sobre o operário-estudante ou sobre o profissional universitário. Queremos acreditar que se trata de uma reforma da escola, quando na verdade se trata de uma liquidação. Em um regime de controle nunca se destrói completamente qualquer coisa. Você mesmo, há muito tempo, analisou

uma mutação do trabalho na Itália, ocorrida com as formas de trabalho temporário, domiciliar, que depois se afirmaram (o mesmo ocorrendo com novas formas de circulação e de distribuição de produtos). A cada tipo de sociedade, evidentemente, podemos encontrar um tipo de máquina correspondente: máquinas simples ou dinâmicas para as sociedades de soberania, máquinas energéticas para as sociedades disciplinares, as cibernéticas e os computadores para as sociedades de controle. Mas as máquinas nada explicam. É necessário analisar os agenciamentos coletivos entre os quais as máquinas são apenas uma parte. Frente às possíveis formas de controle incessante, em praça pública, pode ocorrer que os mais duros confinamentos nos pareçam pertencer a um passado agradável e benevolente. Há muito com que se preocupar nas pesquisas sobre os "universos da comunicação". É verdade que, antes mesmo das sociedades de controle terem se organizado plenamente, as formas de delinquência ou de resistência — dois casos distintos — já aparecem. Por exemplo os casos de pirataria ou os vírus de computador, que substituirão as greves e o que chamávamos no século XIX de "sabotage"<sup>1</sup>. Você pergunta se as sociedades de controle ou de comunicação não suscitarão formas de resistência capazes de dar novas chances a um comunismo concebido como "organização transversal de indivíduos livres". Não sei, talvez. Mas isso não ocorrerá em função de as minorias poderem retomar a palavra. Talvez a palavra, a comunicação esteja podre. Elas estão completamente impregnadas do dinheiro: não por acidente, mas por natureza. É necessário subverter a palavra. Criar sempre foi coisa diferente de comunicar. Importará, talvez, criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle.

(1) Sabotagem era originalmente o ato pelo qual os operários colocavam o "sabot" (tamanco) nas máquinas, com o intuito de travá-las. (N. do T.)

*Em Foucault e em Le Pli, parece que o processo de subjetivação recebe mais atenção que em outras obras suas. O sujeito é o limite de um movimento contínuo entre um interior e um exterior. Que consequências políticas tem essa concepção de sujeito? Se o sujeito não pode ser resolvido na exterioridade da cidadania, ele pode instaurá-la na potência e na vida? Ele pode tornar possível um novo pragmatismo militante, ao mesmo tempo "pietas" em relação ao mundo e construção radical? Que política pode prolongar na história o esplendor do acontecimento e da subjetividade? Como pensar uma comunidade sem fundamento mas potente, sem totalidade mas, como em Spinoza, absoluta?*

Podemos, de fato, falar de processos de subjetivação quando consideramos as diversas maneiras através das quais os indivíduos ou as coletividades se constituem enquanto sujeitos: tais processos têm valor na medida em que, ao ocorrerem, escapam tanto dos saberes constituídos quanto dos poderes dominantes. Mesmo se eventualmente engendram novos poderes, evocam novos saberes. Em seu surgimento, todavia, eles têm uma espontaneidade rebelde. Não há, neles, qualquer retorno ao "sujeito", ou seja, a uma instância dotada de deveres, de poder e de saber. Mais que

de processos de subjetivação, podemos falar de novos tipos de acontecimentos: acontecimentos que não se explicam pelos estados de coisas que os suscitam, ou nos quais incidem. Eles vêm à tona por um instante, e é este momento que é importante, é a oportunidade que deve ser agarrada. Ou então poderíamos falar simplesmente do cérebro: é o cérebro que é o exato limite de um movimento contínuo reversível entre um interior e um exterior — uma membrana entre eles. Novas dinâmicas cerebrais, novas maneiras de pensar não se explicam pela microcirurgia; ao contrário, é a ciência que deve se esforçar para descobrir o que há no cérebro e que nos faz pensar de tal ou qual maneira. Subjetivação, acontecimento, cérebro — me parece que são a mesma coisa. Acreditar no mundo é o que mais nos falta; perdemos o mundo; ele nos foi tomado. Acreditar no mundo é também suscitar acontecimentos, mesmo que pequenos, que escapem do controle, ou então fazer nascer novos espaços-tempos, mesmo de superfície e volume reduzidos. É o que você chama de "pietas". É ao nível de cada tentativa que são julgadas a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. São necessários, ao mesmo tempo, criação e povo.

---

Novos Estudos  
CEBRAP  
Nº 28, outubro 1990  
pp. 67-73

---