

Potencias de la variación,
entrevista con Maurizio Lazzarato
(publicada en el sitio multitudes el día 12 de enero de 2005)

Para saludar la publicación de su último libro, “Les Révolutions du capitalisme” (Les empêcheurs de penser en rond, 2004), la revista Multitudes ha realizado una entrevista con Maurizio Lazzarato. Sea esta la ocasión para que hable sobre su interés por el pensamiento de Gabriel Tarde (que es el objeto de su libro anterior “Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde”, contra la economía política -Les empêcheurs de penser en rond en 2002-), y contribuya a los debates actuales sobre el lugar de “lo común” en la teoría de las Multitudes.

Multitudes: en tus últimos dos libros, se trata bastante de Tarde. ¿Por qué volver a este autor de hace un siglo, y cuyas posiciones políticas no eran particularmente progresistas?

Maurizio Lazzarato: Para mi se trata de trabajar sobre una serie de teorías y de autores de finales del siglo XIX e inicios del XX: Tarde, pero también Bergson (en Vidéophilosophie), Nietzsche, el pragmatismo americano, Péguy. En realidad entre la comuna de París y la primera guerra mundial hay una renovación del pensamiento que corresponde al cierre del ciclo de las luchas del siglo XIX, del que la teoría marxiana es el momento teórico más significativo. El nacimiento de la filosofía de la diferencia, y la de, con Tarde, una teoría social de la multiplicidad, son planteadas en un enorme esfuerzo de integración de la economía mundo (gran movilidad de capitales y grandes movimientos migratorios trans-oceánicos, con -el interior de Europa- el desarrollo de medios de transporte y comunicación), esfuerzo que será interrumpido por la primera guerra mundial. Para alcanzar el mismo nivel de mundialización de la economía, es necesario esperar hasta los años 1980. en efecto, el siglo XX ha sido el siglo de las guerras (primera, segunda y la guerra fría) y las nuevas relaciones sociales que la teoría de la diferencia había captado se encuentran sobre-determinadas por la lógica de la guerra, de entrada por la relación amigo/enemigo y enseguida, durante la guerra fría, por la relación dialéctica capital-trabajo. Es solo alrededor de los movimientos del 68, que anuncian el fin de la guerra fría, que la filosofía de la diferencia contemporánea volverá a estos autores y a esta época, que fueron sepultados por la lógica de la guerra. Al interior de este periodo histórico, ¿por qué Tarde? Porque el problematiza el proceso de constitución de las cantidades sociales (los valores), a partir no de la lógica de la acumulación del capital, sino de la potencia de invención, según la dinámica del acontecimiento. Tenemos allí una novedad extraordinaria respecto al marxismo y a la economía política: la producción del valor económico no es el foco, de donde se engendran por emanación todos los otros valores. El punto de vista metodológico de Tarde (deshacer las oposiciones dialécticas, para hacer emerger la potencia de invención y de repetición de la multiplicidad) está muy próximo al de Foucault. La gran dualidad Capital-Trabajo no es el origen de la multiplicidad de relaciones de poder y de resistencia de las sociedades capitalistas, sino un resultado. Es el producto de un fenómeno de coagulación, de integración, de conexión, de coherencia de las redes de relaciones y de procesos heterogéneos. La totalidad, el principio explicativo unitario, que parece producir la relación capital-trabajo, solo es un efecto, un efecto masivo o global (Foucault), un efecto

total o abstracto (Deleuze). Para reconquistar el punto de vista de la acción de las multiplicidades, para deshacer y explicar lo global y la totalidad, es necesario elaborar una teoría de la singularidad, para mirar las relaciones sociales desde el punto de vista infinitesimal, para captar la acción en los detalles: una micro-sociología (Tarde) o una teoría de los micro-poderes (Foucault). Las últimas elecciones americanas nos dan la ocasión de ver en acción todas estas cuestiones y de plantearnos de nuevo el problema que estaba en el centro de las preocupaciones de la filosofía de la diferencia, la del valor del valor. De lo viviente al igual que en Marx, tanto Nietzsche como Tarde plantean el problema del valor a partir del gobierno de los afectos, de las pasiones. Todos los comentaristas han sido sorprendidos por el desplazamiento de la campaña electoral operado por el equipo de Bush, del terreno de la soberanía (de su transferencia hacia el Imperio y Europa) y del trabajo (la acumulación del capital) hacia la de los valores. Lo sorprendente se debe a que no hemos integrado suficientemente la lección de la filosofía de la diferencia. ¿Por qué los neo-conservadores han puesto los valores en el centro de su campaña electoral, bajo la égida de la guerra de las civilizaciones? Para poder responder a esta pregunta, hay que subrayar que aquí los valores, “la historia de los sentimientos morales” o de la “moralidad de los costumbres”, no viene de la ideología -en la superestructura como en Marx, de los aparatos ideológicos de Estado, como en Althusser, o de la historia de las mentalidades- sino siempre de los dispositivos de poder. Foucault nos ha explicado hace mucho que ni el poder disciplinario, ni la acumulación del capital, podrían funcionar sin una multiplicidad de relaciones de poder que le son heterogéneas. La sociedad disciplinaria, por ejemplo, no puede funcionar sin la intervención de una institución como la familia, punta de lanza de la campaña electoral de Bush. La familia, al interior de la cual el poder no se ejerce según modalidades disciplinarias, sino, al contrario, según modalidades de poder soberano, actúa de entrada como una bisagra absolutamente indispensable al funcionamiento de todos los sistemas disciplinarios. La familia es la instancia de coacción que fijará permanentemente a los individuos en los aparatos disciplinarios. Para estar obligado a ir a la escuela, al trabajo, al ejército, es necesario que los individuos estén presos de entrada al interior de un sistema de soberanía. Secundariamente la familia constituye un relevo, un punto de reconversión, de paso de un encierro a otro (de la escuela al ejército, del ejército a la fábrica, también es responsable del internamiento en el hospital). La sexualidad, otra bestia negra de los neo-conservadores, se encuentra en el cruce de dos dispositivos de poder: en tanto que conducta corporal, rehabilita las disciplinas, puesto que es individuación, asignación de un rol. De otro lado, la sexualidad, por sus efectos procreadores, se inscribe en los procesos biológicos amplios que conciernen ya no al cuerpo del individuo sino a esta unidad múltiple que constituye la población. Implica entonces técnicas bio-políticas de regulación de la población (y principalmente de la natalidad). El temor a través del cual los neo-conservadores han dirigido la campaña electoral no es de entrada el temor a la guerra. Esta última es un efecto masivo o global que es necesario explicar. El temor que hemos visto cristalizar sobre la guerra, asciende del interior del mundo occidental, y concierne al hundimiento del modelo mayoritario (familia, sexualidad, ética del valor-trabajo) que fabrican los valores (es decir los dispositivos de poder). Es claro que Buttiglione, neo-conservador europeo, tiene todas las razones del mundo para inquietarse porque las mujeres no quieren permanecer más en la casa y los “homosexuales” que lo ostentan libremente. Italia es hoy en día el país en el cual los habitantes son los más viejos del mundo. La “raza” italiana esta destinada a desaparecer de aquí a 60 o 70 años, a causa de la tasa de natalidad que no asegura la reproducción de la población tal como lo es

hoy. Según los demógrafos alemanes, ya es muy tarde para salvar una “raza” que, hace solo 50 años, quería conquistar el mundo. No hay padres alemanes suficientemente numerosos para la reproducción y los inmigrados no constituyen una alternativa puesto que ellos asumen los comportamientos demográficos del país que los acoge después de una generación. Mientras se intenta cerrar a Europa por lo alto, ella se deshace por lo bajo. ¿Con cuáles europeos se hará la Europa en los próximos 50 años, estando dado ese rechazo endémico, molecular, masivo de las relaciones de dominación que administran la familia y la sexualidad? ¿Podemos decir, como Nietzsche a finales del siglo XIX, “nosotros los europeos”? Probablemente no, y tanto mejor. Este rechazo es el resultado de un cambio en la capacidad de sentir que toca directamente los dispositivos bio-políticos (la regulación de la natalidad, de la familia, de la raza). Y, como decía Nietzsche, si tenemos un cambio de gusto, tenemos un cambio social irreversible.

Multitudes: los comportamientos que describes, ¿son comportamientos políticos?

Maurizio Lazzarato: Estamos aquí frente a comportamientos de rechazo y de constitución de nuevas formas de vida, al nacimiento de nuevas maneras de sentir que Deleuze y Guattari llaman minoritarios y que Foucault definía como “insurrección de las conductas”. Esos comportamientos derivan de relaciones de poder específicas (el poder pastoral, el gobierno de las almas) que no se confunde con los comportamientos que dan lugar a las revoluciones políticas contra el poder, en tanto que se ejerce una soberanía o a las revueltas económicas contra el poder en tanto que asegura una explotación.

Una vez que el poder jurídico-político, a partir del siglo XVII, ha integrado esas tecnologías de gobierno religioso (el paso de la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres), nosotros encontramos “la insurrección de las conductas” en el interior de las revoluciones “políticas” y “económicas”. Para Foucault, esos movimientos que buscan escapar a la conducta de los otros y que buscan definir para cada uno la manera de conducirse hacen parte integrante de todas las revoluciones de la modernidad (aún de la experiencia de los soviets de la revolución rusa). Pero si nos imaginamos poder captar esos comportamientos con el concepto de sujeto de derecho o de “clase”, seguramente vamos por mal camino. Las luchas de las minorías, las revueltas de las conductas actúan según modalidades de conflicto y de acción que ni el marxismo, ni la tradición de la filosofía política pueden describir, puesto que las dos están construidas sobre la base del principio unificador, totalizante (el derecho, el trabajo). El poder pastoral que se metamorfosea en gobierno de los hombres es un poder absolutamente “original y único en toda la historia de las civilizaciones”, desconocido en la tradición griega y judía, que está fundado sobre la obediencia permanente, “continua e indefinida de un hombre a otro hombre”. Que hoy en día haya movimientos políticos que se llaman “los desobedientes”, es sintomático de esta nueva sensibilidad, que se está expresando desde que la sobre-determinación de la lógica de la guerra ha cedido. El movimiento del 68 ha sido una extraña revolución justamente porque ha sido, de entrada, una insurrección de las conductas, una fuga de las minorías que, expresándose al interior de la lucha salarial y de la crítica de lo político, ha desestabilizado completamente los marcos de interpretación teórica y política de la tradición del movimiento obrero. No se trata de tener un punto de vista romántico sobre las minorías, para el cual la marginalización es sinónimo de sufrimiento, sino de captar, por fuera de cualquier resentimiento o de cualquier postura de víctima, la fuerza y la lógica de esas modalidades de acción que atraviesan los países, más allá de las diferencias culturales,

religiosas y políticas.

Desde ese punto de vista, entre la impresionante cantidad de artículos sobre Turquía en los que nos hemos sumergido, un hombre –que Le Monde describía como “viejo magnífico”– merece ser citado, en cuanto a lo que dice con más sutileza de Europa (de las dos Europas, la del modelo mayoritario y la de las minorías, la de las contra-conductas), mucho más que quienes sostienen o los adversarios de la constitución europea. Si con la Europa de las instituciones, del mercado, de los derechos, “nuestros intereses son comunes”, con la Europa de las contra-conductas, tenemos problemas: “desde la segunda guerra mundial, la más grande tragedia de Europa es haber perdido el espíritu de familia. La familia se ha atomizado, esto es lo más grave. La familia esta rota, por todas partes tanto como en Turquía, y el gran responsable son las mujeres. ¿La ciudad está hecha para el trabajo? antes no se planteaba la pregunta, ahora ellas quieren vivir su vida, hacer compras, ver a sus amigos, pasar el día en Izmir, la ciudad luz. Mis hijas y mis sobrinas sufren la influencia de las mujeres. Y es normal: cuando usted ha conocido Europa por la televisión o viajando, hay que estar loco para habitar con sus padres y su abuela, bajo el mismo techo. He aquí en donde estamos: algo ha terminado”. Más que una guerra de civilizaciones en el apogeo de su potencia, estamos viviendo la reacción violenta de dos modelos mayoritarios, carcomidos en su interior y en profundidad por esas luchas minoritarias que los desestabilizan en sus fundamentos. Tanto como los conservadores, los islamistas sienten muy bien que, a pesar del uso guerrero de su poder patriarcal, económico y político, algo ha terminado, para siempre.

No se trata de oponer la lógica de las minorías, de las contra-conductas a las revueltas políticas y económicas, sino de agenciarlas. Pero es necesario ir aún más lejos, puesto que me parece que son las practicas de las minorías, las prácticas de las contra-conductas las que han “colonizado” las luchas contemporáneas. Como he intentado mostrarlo en mi libro, las luchas de los parados, de los precarios, de los intermitentes, expresan esta lógica al interior de las luchas salariales o políticas “clásicas”.

Su novedad deriva de esta herencia del 68 que ellos re-actualizan. Casi apostarí que las luchas que se desarrollan en China tienen esta misma cualidad (la ocupación de Tien an Men ya lo era).

Un último asunto. Los comportamientos minoritarios, la micro-sociología o los micro-poderes, no son cuestión de escala, de sectores, sino de puntos de vista, de método. Las practicas minoritarias, las practicas de contra-conducta no son lo propio de las mujeres, de los locos, de los enfermos, de los pobres, de los precarios, de los “marginales”. El objetivo de mi libro era hacer funcionar esta metodología de la multiplicidad, de la heterogeneidad también en los dominios hasta ahora reservados a la gran dualidad capital-trabajo o a la política.

Multitudes: ¿Mantienes la distinción entre los dispositivos del biopoder y las formas de vida bio-política, que establecías en el primer número de Multitudes?

Maurizio Lazzarato: Hay que estar atentos, puesto que aún la distinción que hemos intentado introducir entre biopoder y bio-política tiene el riesgo de ser ambigua y sobre todo muy, muy limitada. Hemos asistido, en el curso de los últimos diez años, a un replanteamiento (sobre todo por los filósofos italianos: Agamben, Esposito, Negri) del concepto de bio-política que me deja más que perplejo. En Agamben, la multiplicidad de

los dispositivos de poder que hemos visto en acción (disciplinas, bio-política, soberanía) y que corresponden a una multiplicidad de campos de expresión de fuerzas, se reduce a la relación simple entre “el” poder y “la” vida desnuda.

A la genealogía histórica de las relaciones de poder, la sustituye una definición de “un” principio de inteligibilidad a-histórico que concierne a cualquier forma de poder. Para Foucault, hay que repetirlo, la bio-política deriva del poder pastoral que es completamente extraño a la tradición romana (“homo sacer”). Para Negri, el concepto de bio-política significa que no hay distinción entre economía y política, pero lo que falta entonces es la especificidad de la relación entre micro-poderes, gobierno y contra-conductas. El concepto de bio-política es uno de los instrumentos forjados por Foucault para pasar al exterior de una concepción que funda el origen del poder en lo político o en lo económico. Limitándose a afirmar que no hay diferencia entre los dos conceptos, me parece que es encerrar el trabajo de Foucault en un marco que el mismo quisiera desbordar. Esas relecturas de la bio-política no van en la dirección que Foucault le había impreso a sus trabajos. Las magnificas indicaciones que nosotros encontramos en esos cursos no están muy desarrolladas, pero son suficientemente claras como para permitirnos afirmar que las relaciones de poder, después de la segunda guerra mundial, no evolucionan en el sentido de una profundización de la bio-política (regulación “biológica” de la especie). Lo que pasa a primer plano son las nuevas tecnologías de poder que Foucault define como “medio-ambientales”, y que tienen como objetivos, de una parte, la modulación de las diferencias al interior de un campo de posibles, previa y débilmente determinado, y, de otra parte, la regulación de las minorías (definidas respecto de una mayoría).

La perspectiva que se perfila para Foucault no es la de una intensificación de las disciplinas, ni una generalización de la regulación “biológica” de la raza, sino el “control” de los individuos tal como Deleuze lo dice en su celebre artículo sobre las “sociedades de control”. No es la vida como biología, sino la vida como virtualidad lo que está en el centro de los nuevos dispositivos de poder. “Tenemos, al contrario, en el horizonte de esta, la imagen de la idea o el tema-programa de una sociedad donde habrá optimización de los sistemas de diferencia, en la cual se le dejará libre el campo a los procesos oscilatorios, en la cual habrá una tolerancia acordada para los individuos y las practicas minoritarias, en la cual habrá una acción no sobre los jugadores, sino sobre las reglas del juego y en fin, en la cual habrá una intervención que no será del tipo del sometimiento interno de los individuos, sino una intervención de tipo medio-ambiental”. Estos nuevos dispositivos de poder definirán un cuadro tan “amplio” (las condiciones materiales, tecnológicas, sociales, jurídicas, de comunicación, de organización de la vida) al interior del cual, de una parte, el individuo podrá ejercer sus “libres” elecciones sobre posibles determinados por otros en el seno de aquel, de otra parte, será suficientemente manejable, gobernable, para responder a los riesgos de las modificaciones de su medio, como lo requiere la situación de innovación permanente de nuestras sociedades.

En mi libro, en continuidad con los nuevos enunciados para la filosofía de la diferencia, he intentado introducir la noción de “públicos” en esta historia de los dispositivos de poder y de las modalidades de resistencia. Para Foucault, en el Estado de policía (Polizeiwissenschaft), terreno de nacimiento y experimentación de la bio-política, los dos grandes elementos de realidad que debe manipular el gobierno son la “economía” y la “opinión”. Y, en efecto, “el nacimiento de los economistas y el nacimiento de los publicistas son contemporáneos”, pero Foucault hace del publico un dispositivo para conducir las conciencias, que esta destinado a ser reabsorbido por la población: “cuando

hablamos del público, de ese público, sobre la opinión de cómo es necesario actuar de modo que se modifiquen sus comportamientos, estamos muy próximos a la población". Para Tarde, al contrario, los públicos devienen dispositivos de poder específicos, distintos de los dispositivos de regulación de la población. Como he intentado decirlo en mi libro, las sociedades de control ejercen su poder para la creación de mundos ("de medio-ambientes", dice Foucault) dejando flotar la individuación mucho más que imponiéndola, como en las disciplinarias. Al interior de esos mundos, las "diferencias" y las "prácticas minoritarias" podrán variar según un mínimo y un máximo definidos por los cuadros "amplios" abiertos a los riesgos de la vida comprendida como virtualidad. De manera que el poder deviene "acciones sobre las acciones posibles" sobre la base de la dinámica del acontecimiento. La constitución y el control de los públicos son, a mi modo de ver, una de las modalidades de funcionamiento de esos dispositivos de poder medio-ambiental que intervienen sobre el cuadro, sobre las reglas de juego, mucho más que sobre los jugadores: al individuo y a la población de las sociedades disciplinarias se superponen los públicos de las sociedades de control.

Las características de la población (cuerpo múltiple, cuerpo de numerosas cabezas, sino infinito al menos no necesariamente enumerable, lo aleatorio de sus comportamientos, la posibilidad de captarlos solo estadísticamente, la dimensión temporal) son intensificadas y reconfiguradas por los públicos. Los públicos, grupos sociales por venir, como los definía Tarde a fines del siglo XIX, crecen y se extienden permanentemente. En el reporte del experto nombrado por el gobierno encargado de una expertise sobre los intermitentes, solo hay una información verdaderamente interesante: en un año, los franceses pasan 63 billones de horas formando parte de un público (de la tele principalmente, pero también del cine, del teatro, etc.) y solo 34 billones de horas trabajando. ¿Qué pasa en esos 63 billones de horas, una vez hemos recusado las explicaciones ideológicas o de superestructura? Hay de entrada producción de valor económico (la construcción de una obra está hecha en una mitad por los públicos, según la profunda intuición de Marcel Duchamp) que nos hace salir definitivamente de la producción de valor enunciada por el marxismo. Hay también la constitución de una nueva forma de gobierno de las almas, nuevas maneras de conducir a los otros, y la constitución de formas de resistencia, la producción de contra-conductas. Es evidente que es necesario también desembarazarse del "materialismo" que hace de la conciencia una "superestructura" del ser. Los agenciamientos de enunciación, las máquinas de expresión hacen parte integrante de la producción. El materialismo histórico define siempre la actividad como un hacer, mientras que la filosofía de la diferencia agencia siempre eso que se hace con lo que se dice, sobre la base del acontecimiento, de lo virtual, que no es ni un hacer, ni un decir.

Multitudes: ¿Cómo actúan esos dispositivos de poder en la constitución y el control de los públicos?

Maurizio Lazzarato: los dispositivos de constitución de los públicos implican un agenciamiento entre memoria, cuerpo y tiempo, que enfrenta directamente los comportamientos de los individuos, la dirección de las conciencias. Podemos aquí explotar la genealogía nietzscheana de los valores, para dar cuenta de la manera de actuar sobre la opinión y entonces sobre los comportamientos. Según Nietzsche la posibilidad de extraer del hombre-fiera un hombre-civilizado, es decir, un hombre "previsible, regular, calculable", pasa por la fabricación de una memoria. Esta última es la garantía de que podrá

mantener las promesas (tanto a otros individuos como a la comunidad). La comunidad, imponiéndole al hombre este “obligación encarnada” de satisfacer las promesas hechas, dispone así de entrada del porvenir. Quien puede prometer responde de si-mismo como “porvenir”. La construcción de una memoria es una manera de extraer y constituir el tiempo que permite prever, calcular, medir, establecer equivalentes. A la incertidumbre que el olvido introduce en la vida de la comunidad, podemos sustituir la previsibilidad del hombre que hace posible la memoria del porvenir. Las nemotecnias que la humanidad ha practicado desde hace mucho tiempo han sido frecuentemente atroces y sanguinarias: los suplicios, las torturas, las mutilaciones, los "votos horribles" (los sacrificios de sus propios niños, por ejemplo). En la descripción nietzscheana, la construcción de una memoria pasa por el dolor, porque solo lo que hace mal es conservado en la memoria. Michel Foucault nos ha legado una formidable actualización de esta genealogía de las tecnologías de formar a los hombres, que los transforma en animales previsibles. Su teoría de las disciplinas contiene todavía trazas de esas nemotecnias sanguinarias que fabricaban una memoria a través del dolor. Pero en la teoría foucaultiana de las disciplinas, las suplicas son reemplazadas por los ejercicios. Pero en la descripción del paso de las suplicas a los ejercicios, nosotros hemos perdido el problema de la memoria. Para ser más precisos, los hábitos, las rutinas que los ejercicios fijan en el cuerpo son los automatismos que fabrican en el hombre moderno una memoria sensorio-motriz. La extracción del tiempo, la imposición de la previsibilidad y de la calculabilidad de los comportamientos se hace por la codificación, repetición y estandarización de los ejercicios (en la fábrica, el ejército, la escuela, etc.). Al contrario, re-encontramos el agenciamiento de relación entre memoria “espiritual”, cuerpo y tiempo, en el corazón de nuestras sociedades de control. En las sociedades de control, se actúa sobre el cuerpo para construir una memoria que sabe prometer, pero privilegiando una parte específica del cuerpo (el cerebro). Cuando usted es un espectador, cuando forma parte de un público, usted no practica los ejercicios en el sentido de Foucault. Las técnicas nemónicas contemporáneas no se parecen ni a los suplicios, ni a los ejercicios. Ellas remiten más bien a técnicas semióticas. Es por los signos, los lenguajes, las imágenes que se fabrica una memoria. Las nemotecnias semióticas son conocidas y practicadas desde la antigüedad, pero aquí se trata de regímenes de signos, de enunciados, de imágenes que actúan a través de redes hertzianas o telemáticas, para la construcción de públicos.

Lo que la memoria retiene no es ya lo que hace mal, su constitución funciona más bien sobre la base de la seducción, del placer, del consumo, de la comunicación, de la información. Tenemos aquí, todavía y siempre, necesidad de volver al hombre calculable, previsible, disponible. Pero la disponibilidad que se le pide al hombre, la promesa que debe satisfacer es la de pertenecer al mundo, a las formas de vida que son modos de consumo, de información, de comunicación que producen y reproducen un “modelo mayoritario”. Es necesario siempre fabricar una memoria capaz de prometer, pero la promesa de la cual debemos dar cuenta no es ya la de la fidelidad a los valores y a las costumbres de la comunidad. Debemos responder por nuestra adhesión a los deseos y creencias del hombre medio, a la mediocridad y vulgaridad de las formas de vida que la publicidad, por ejemplo, nos incita a desposar. En esas condiciones, podemos re-desplegar la función de nuestro cerebro contra la cual la memoria del porvenir se ha construido: el olvido. El olvido se vuelve una fuerza de inhibición activa, una forma de resistencia: “hacer un poco de silencio, de tabla rasa de nuestra conciencia para dejarle lugar a lo nuevo”. Interrumpir la comunicación, la información, el consumo para olvidar el modelo mayoritario y abrir el

espacio de la creación.

Multitudes: Parece que, en el cuadro de las “sociedades de control” que reposan sobre el tipo de mecanismos que tu describes, ya no se puede hablar del valor y del trabajo en los mismos términos en que lo hacía Marx.

Maurizio Lazzarato: es evidente, hoy en día, que hablar de “la producción” a partir únicamente del trabajo tal como lo entiende Marx (tanto en *El Capital* como en los *Grundrisse*, con el General Intellect) es simplemente imposible, puesto que la producción es un agenciamiento de dispositivos disciplinarios, bio-políticos, jurídico-políticos y de constitución/control de los públicos. La producción es una producción social, como decimos desde al menos hace 40 años, sin tener la capacidad, muchas veces, de articular más precisamente esta afirmación (aquí también habría que pasar por los finales del siglo XIX y por el gran debate que tuvo lugar en el momento del nacimiento de la sociología y de la definición de lo social). En la lectura de los cursos de Foucault, una de las primeras conclusiones que podemos sacar es la siguiente: en la modernidad, la “productividad” ha sido siempre social. Entonces la producción “social” no es una novedad introducida por el post-fordismo. Sin el gobierno de la casa, de los niños, de los locos, sin el gobierno de la salud, de la formación, de las ciudades, del territorio, sin políticas de las lenguas, sin gobierno de los públicos, sin el gobierno de los pobres, no hay trabajo, no hay producción, no hay acumulación. La imagen de una realidad simplemente y propiamente económica de la acumulación del capital, dotada de una necesidad y de una lógica propia, que, por su expansión “subsume” todo lo que cae en sus manos, es muy limitada y se revela y se muestra todavía muy peligrosa políticamente. A esta imagen del Capital sacada de la lógica hegeliana del espíritu absoluto, yo prefiero pensar, con Foucault, “encabalgamiento de relaciones de poder, que vuelve posible la dominación de una clase sobre otra, de un grupo sobre otro”. De todos modos, no es la burguesía capitalista la que ha inventado las disciplinas y la bio-política, es decir los dispositivos para el aumento de las fuerzas de los individuos, de los trabajadores y de la población. Ella los heredó de los siglos XVII y XVIII, los ha heredado de la *Polizeiwissenschaft*. La burguesía capitalista los ha utilizado, desviado, intensificado, cambiado la función para la cual habrían sido montados: el enriquecimiento del Estado. Hoy en día, aún el neo-liberalismo francés define su programa político como una “refundación social” (por medio de alguien como Ewald, que ha traducido a Foucault para los patronos). Para que el funcionamiento del mercado según los principios de la empresa sea eficaz, necesita una intervención continua y sostenida del Estado sobre las condiciones materiales, culturales, tecnológicas, sociales de la “vida”.

A mi modo de ver, no es necesario aproximarse al trabajo partiendo de la relación capital-trabajo, considerándolo como si fuese el origen y la fuente del mundo y de las relaciones de poder, sino a partir del conjunto de los dispositivos de poder y de las formas de resistencia en las cuales los individuos, las singularidades circulan y se constituyen. El trabajo es solamente uno de esos dispositivos, que hoy en día muchas veces no ocupa la mayor parte de nuestro tiempo de vida. Más que volver sobre una descripción económica y sociológica del “trabajo”, más que analizar el proceso de acumulación del capital esperando captar su doble (la clase obrera), sería más interesante analizar las posibilidades estratégicas que las luchas en el dominio “económico” y “político” ofrecen a los desarrollos de las lógicas minoritarias y a las “insurrecciones de las contra-conductas”. Son, en efecto, esos tipos de comportamientos, esas estrategias minoritarias, las que han investido y reconfigurado las

luchas salariales, como lo he intentado mostrar en el libro con el caso de los intermitentes. Aquí, a mi modo de ver, se cometería un error similar al de los marxistas durante todo el siglo XX, si nos limitamos a afirmar el rol estratégico del trabajo inmaterial, cognitivo, o de cualquier otro tipo de trabajo. Cada vez más estoy convencido de que nuestra actualidad no está caracterizada por la “hegemonía del trabajo inmaterial o cognitivo”, sino por una difusión, una contaminación de los comportamientos minoritarios, de las prácticas de contra-conductas, que también se expresan en los asalariados. Es evidente, para mí, que las luchas sobre el saber, sobre el conocimiento, remiten a dinámicas de contra-conducta, más que a luchas salariales y reivindicaciones clásicas. “No se quiere ser conducido por los otros, se quiere conducirse a sí-mismo”, esto vale también y sobre todo en el dominio del saber. Aquí los ejemplos son más que numerosos. El mando capitalista no se engaña. es de hecho consciente de estar confrontado a las estrategias de empowerment de las prácticas minoritarias. En la producción moderna, ya no dejamos en alma en el casillero, sino que la llevamos con nosotros al taller, a la oficina, etc. Esto significa que el control en el trabajo no pasa ya solamente por las disciplinas, sino que se despliega también como gobierno de las almas. Las técnicas de manejo, los dispositivos de control enfrentan la organización de una economía de las almas (es lo que significa literalmente el término que Foucault traduce del griego como “conducta de las almas”). Extraer de la multiplicidad de las relaciones de poder la relación “obreros/capital”, extraer de la multiplicidad de formas de resistencia y de los procesos de subjetivación “la clase”, son operaciones políticas y teóricas de totalización de las que nosotros pagamos oscuramente el precio todavía ahora. El marxismo ha construido otro modelo mayoritario (el obrero, la clase) del cual sus efectos devastadores están aún activos en lo que queda de sus formas de organización. Con esta lógica, me parece que se confunde siempre la potencia de invención, que es de todos y cada uno, que es social, múltiple y heterogénea, si ustedes quieren, y el asalariado, que es un dispositivo del poder destinado a capturar esta creación social. Si no operamos esta distinción tan simple, caemos en las peores trabas del marxismo, porque son los trabajadores los que producen la riqueza, mientras los otros se la reparten (prejuicio sacado directamente de “El Capital”, absolutamente inamovible de la cabeza de todas las gentes de izquierda, y que constituye una verdadera montaña que hay que rodear para cualquier lucha contemporánea). Una última indicación política que podemos sacar de Foucault: el gobierno de las almas ha jugado en el pasado el rol de bisagra entre diferentes elementos y dispositivos exteriores los unos a los otros. Quizá ese mismo rol de bisagra lo estén jugando hoy en día las contra-conductas, las prácticas minoritarias. Me parece que la composición de elementos heterogéneos, la coordinación de los disparates, la puesta en común de los imposibles se hace por esas prácticas, y no por la hegemonía del trabajo inmaterial.

Multitudes : ¿Podemos pensar en una política a partir de la filosofía de la diferencia ?

Maurizio Lazzarato : La filosofía de la diferencia es una filosofía política. Ella introduce un cambio fundamental en la manera de pensar la oposición y la composición, puesto que las piensa a partir de la diferencia y de la repetición. Yo quisiera concentrarme aquí sobre el problema de la diferencia. Las dinámicas de las singularidades no remiten solamente a la *destrucción mutua* (oposición), ni únicamente a la *producción mutua* (co-producción), sino también a la producción de diferencias, a la creación de *variaciones*. La “variación” introduce un elemento radicalmente heterogéneo en la manera de pensar el conflicto y la cooperación, puesto que “no se opone a nada, no es semejante ni asimilable a nada”. Ni la

oposición, ni la composición manifiestan la figura libre de la diferencia. Esta última no es identificable ni con la oposición, ni con la composición, a pesar del hecho de que puede expresarse tanto en la oposición como en la composición. Sin la variación, la oposición cae inevitablemente en la contradicción dialéctica o en la relación amigo/enemigo. El marxismo ha identificado la diferencia con la contradicción o la oposición, con consecuencias políticas nefastas.

Hay que subrayar que no se trata de negar la oposición, el conflicto, lejos de eso, sino de marcar aquello que en el conflicto es del orden de la variación y aquello que es del orden de la oposición. Si bien tanto la oposición como la variación son necesarias como lo muestra cualquier conflicto, pero remitiendo a dos planos de acción y de análisis muy diferentes que hay que distinguir cuidadosamente. Yo he intentado mostrarlo a través del análisis de las luchas contemporáneas que actúan precisamente sobre dos planos heterogéneos (el plano de un solo mundo posible del poder –oposición o poder- y el plano de los mil mundos posibles de las prácticas minoritarias –creación de prácticas de *empowerment* y de experimentación). Sin la variación, al contrario, la composición y la coordinación de las singularidades se encierran en un asfixiante comunitarismo, en un colectivismo que simplemente reproduce un modelo mayoritario (socialista o capitalista, poco importa). Tarde nos invita a ver el conflicto y la composición desde un punto de vista nuevo, desde el punto de vista de la variación. A partir de esta perspectiva la oposición y la composición son también fuerzas de diferenciación, no en sí, sino porque ellas actúan en el acontecimiento. “El rol de la oposición es neutralizar, el rol de la adaptación es saturar; pero el uno neutralizando, el otro saturando son paralelamente liberadores y diversificantes. Pues el ser, saturado o decidido por ellas, está momentáneamente emancipado de ese estado de determinación recta y fija que constituye la necesidad o la acción; es momentáneamente devuelto a esta virtualidad infinita, indeterminada, que esta en el fondo de su naturaleza y de donde no tardara en salir de nuevo, pero por un nuevo camino”. Es a estas realidades diferentes, estos planos imposibles expresándose al mismo tiempo, que es necesario relacionar las estrategias de lucha y coordinación. Yo quisiera ahora avanzar dos o tres aspectos más bien teóricos, pero políticamente fundamentales sobre el proceso de composición, de “coordinación universal”, para abrir una discusión sobre la manera en la cual la teoría de la Multitud resuelve este problema a través del concepto de común.

Desde el punto de vista de la coordinación, el problema político, me parece, sería el siguiente: ¿cómo “mantener en conjunto” la multiplicidad, cómo agenciar lo heterogéneo en tanto que heterogéneo, cómo componer los disparates que, en el proceso de co-producción, deben seguir siendo disparates? Esta lógica se opone claramente a la dialéctica hegel-marxista que hace jugar términos contradictorios en un elemento homogéneo que promete su reconciliación en una unidad. Pero también se opone a la lógica de la filosofía política que funciona sobre la base de las transferencias de derechos de los sujetos jurídicos. Por mi parte me refiero todavía a la filosofía de la diferencia, puesto que lo “común” me parece que expresa la necesidad de ir en una cierta dirección, más bien que suministrar los conceptos de los que tenemos necesidad. Mis compañeros italianos se mofan gentilmente de mi interés por Tarde, pero este pone a nuestra disposición preciosos argumentos para no reducir la constitución de lo “común” a un avatar de la dialéctica de lo individual y de lo colectivo, en la cual me parece que cae la teoría de la Multitud.

La primera afirmación política de la filosofía de la diferencia es la siguiente: *el compuesto no puede nunca totalizar los elementos que entran en su constitución*. Entonces la filosofía de la diferencia se caracteriza por ser una crítica de la política como totalidad, como todo,

como universal, como reconciliación. Señalo de pasada que el límite principal del marxismo tiene que ver con el hecho de que no ha sido una teoría y una práctica críticas de la totalidad, de la universalidad, del sujeto, sino más bien la búsqueda de la buena totalidad, de la buena universalidad y del buen sujeto.

El segundo punto sobre el cual la política de la diferencia nos cuestiona, concierne al proceso de construcción y destrucción de los grandes compuestos. ¿Cómo explicar la formación de los grandes mecanismos sociales, vitales, moleculares, físicos? Y ¿cómo explicar “las revueltas internas que terminan por romperlos”? *por la acción de la singularidad irreductiblemente diferente de los elementos que entran en la composición del “todo”*. Los atributos que cada singularidad-elemento debe a su incorporación en todo no forman su naturaleza entera. Al contrario, cada singularidad-elemento solo pertenece por ciertos aspectos de su ser a un todo, a un compuesto. Por otros aspectos, ella escapa, puesto que, dice Tarde, ella tiene otras inclinaciones, otros instintos que derivan de composiciones diferentes. Aún si lo social (lo común) pudiese regimentar todas las inclinaciones actuales de los elementos-singularidades que captura e integra en su organización, no podría agotar todas las virtualidades. Para utilizar el lenguaje de Simondon, ninguna individuación agota la naturaleza pre-individual de las singularidades. De todos modos, nos dice Tarde, si todos los atributos de una singularidad le vinieran de lo social, de su inclusión en lo común, entonces nosotros podemos estar seguros que las sociedades permanecerían eternamente inmutables. “A pesar de lo extenso de nuestra deuda hacia el medio social, es claro que no le debemos todo. Tenemos instintos no sociales, entre los cuales encontramos los anti-sociales. Ciertamente, si la sociedad nos hubiese hecho enteramente, ella nos habría hecho solamente sociables”. Si lo común nos hubiese hecho completamente, nos habría hecho comunistas. Tarde designa aquí el elemento irreductiblemente bárbaro del que nos ha hablado Laurent Bove en un seminario de la revista, a propósito de la teoría de las singularidades en Spinoza. Esos instintos bárbaros no son borrados por la coordinación universal, no son ahogados por la puesta en común. Esas diferencias bárbaras son afinadas e intensificadas por la “puesta en común”. En Tarde, la identidad y la diferencia, lo singular y lo común, lo característico y lo uniforme, la originalidad y el conformismo “están ubicados muchas veces uno después del otro”, pero el término inicial y final de esos cambios es la diferencia. Lo común (la repetición, en Tarde) juega el papel de función diferenciante de la diferencia, que no va aumentando en el universo, sino afinándose, puesto que hay diferencias que desaparecen, mientras otras aparecen. Tomemos el ejemplo del lenguaje, que es el que presenta más ambigüedades en la teoría de lo común. “De los hombres que hablan con diversos acentos, entonaciones, timbres de voz, gestos: he aquí el elemento social, verdadero caos de heterogeneidades discordantes. Pero a la larga, de esa Babel confusa se derivan los hábitos generales de la lengua, formulables en leyes gramaticales. A su vez, aquellas solo sirven, por la relación de un gran número de parlantes, para poner de relieve el giro propio de sus ideas: otro género de discordancia”. Es solo desde un punto de vista superficial que la diferencia está cogida entre dos repeticiones, que lo común es el origen, lo intermediario y el resultado de la cooperación, para hablar como Toni Negri. Más profundamente, es la repetición, la similitud, lo común los producidos entre dos diferencias. No hay síntesis, mediación, reconciliación en la diferencia, sino al contrario *una obstinación en la diferenciación*. La cooperación en la obra común es el dispositivo de co-producción que aumenta la potencia de actuar de los elementos que participan en ella. Pero la co-producción no es una noche en la cual todos los gatos sean grises. Podemos utilizar, aquí, la ontología deleuziana de distribuciones nómadas o de

anarquía coronada para dar cuenta de la manera en que los disparates se coordinan permaneciendo disparates, en que la igualdad y la diferencia se agencian desde el punto de vista del devenir: “el ser igual está inmediatamente presente en todo, sin intermediario ni mediación, si bien las cosas se mantienen desigualmente en este ser igual”. ¿Cómo explicar la formación y la destrucción de los mecanismos reguladores, si no hay variaciones, diferencias, desigualdades en la potencia de apropiación (tener), de las diferencias de potencial? ¿Cómo explicar el cambio, una vez que la filosofía de la Historia ya no traza el camino del porvenir, sin una teoría del acontecimiento, de lo virtual, del afuera universal?

Pero la cuestión de la constitución de las cantidades sociales no está resuelta por la reivindicación de la acción de las singularidades y de su potencia virtual de creación. Tanto Tarde como -según otra tradición- William James se empeñan en describir muy precisamente y muy minuciosamente como se pasa de la creación de una diferencia, de una singularidad, de un acontecimiento, de una invención, a una cantidad social (a la lengua, a la institución, a un código, a una ciencia, etc.). Remito a mi libro para esta reconstrucción.

Los partidarios de la acción colectiva se rehúsan a este trabajo, puesto que ellos presuponen que la interacción entre individuos (o singularidades según la teoría de la Multitud), la comunicación, la cooperación bastan en esta tarea. En realidad, lo que describen es una tautología, puesto que lo común (lo colectivo), la comunicación, la cooperación son a la vez presupuestos y resultados. “En realidad, tales explicaciones son ilusorias, y sus autores no perciben que postulando de esta manera una fuerza colectiva, una similitud de millones de hombres a la vez bajo ciertas relaciones, ellos eluden la dificultad mayor, la cuestión de saber como ha podido tener lugar esta asimilación general”. Lo que es necesario que retengamos de la relación entre singularidades y su composición, es el hecho de que las repeticiones, los hábitos, las similitudes, son el terreno de una verdadera batalla política, puesto que lo “común” no es una síntesis, sino *un dispositivo de selección*.

Si se quieren evitar banalidades (necesitamos una lengua común para hablar, para comunicar), hay que saber de *que* puesta en común (de que repetición, para ser más precisos) se trata. Para Bakhtine (Bajtin), se puede considerar la lengua (las reglas gramaticales, los géneros de enunciación) desde diferentes puntos de vista que remiten a concepciones de lo “común” radicalmente antagonistas. Una política centralizadora de la lengua selecciona en el caos lingüístico las constantes que suministran un modelo mayoritario de expresión que aplasta cualquier minoría, mientras que las fuerzas descentralizadoras, las prácticas minoritarias o las contra-conductas, seleccionan en ese mismo caos las variables que participan de un rechazo a hacerse conducir por regímenes de expresión centralizadores y que permiten abrir la dinámica de la diferenciación.

El problema no es afirmar que no es posible un lenguaje privado (lo que es evidente), sino precisar *que tipo de “publico”* queremos construir, de *que tipo de “común” expresivo* tenemos necesidad. En la concepción de lo común de la Multitud, esta batalla política desaparece a veces, en provecho de puestas en común más consensuales. Lo que se plantea, es la cuestión de las instituciones: *¿qué tipo de instituciones* queremos? ¿las que seleccionan un modelo mayoritario, o las que favorecen el devenir, la diferencia que va difiriendo? Lo común, lo colectivo, la igualdad no son cosas buenas y positivas en sí. Al contrario -como Nietzsche nos lo advierte a través de la crítica encarnizada de la igualdad, de la cooperación desprovista de diferencia- nosotros podemos tener un común que selecciona los extremos, las variaciones, para hacerlas pasar, por la repetición, de las más groseras a las más refinadas, o un común que selecciona, al contrario, la media, los intereses medios, el hombre del rebaño, el hombre mediocre, el hombre “liberal”, es decir

la “pesadilla climatizada” en la cual vivimos.

El modelo mayoritario (y su no-dialéctica, las minorías) es la otra gran categoría política que la filosofía de la diferencia nos ha dejado de herencia. El modelo mayoritario es un dispositivo de poder que tiene una larga historia y que está en el fundamento, por ejemplo, de la ciencia económica. El hombre medio, la mediana de intereses, la mediocridad de los comportamientos es la clave de bóveda de la constitución del *homo oeconomicus*, de Adam Smith. Constitución que se hace por todas partes a través del gobierno de las pasiones, por las vías de lo público (el espectador imparcial), en el marco de la “sociedad civil”. Nosotros encontramos por todas partes esta dinámica no económica de constitución de la economía, en la cual los comportamientos del modelo mayoritario se forman al conseguir la coherencia de los dispositivos de gobierno de los comportamientos económicos, sociales, afectivos y “públicos”.

Multitudes: ¿Qué es necesario comprender por la “política como experimentación?”

Maurizio Lazzarato: Muy rápidamente. La lógica que ha dominado a la modernidad es la del trabajo. La actividad es comprendida como trabajo, es decir como transformación del hombre, de la materia y del mundo. La actividad es un hacer. La imagen del hombre, que han construido diferentes tradiciones teóricas, partiendo de esta concepción de la actividad, es la del homo-faber. Al contrario, inspirándose en una concepción de la acción como acontecimiento, nosotros podemos ya no considerar al hombre como “productor de sí y del mundo”, sino, según las palabras de Nietzsche, como el “gran experimentador de sí mismo” y del mundo. Ya no somos los “productores”, sino los “poseedores de problemas y problemas nosotros mismos -debemos devenir necesariamente siempre problemas nosotros mismos, al mismo tiempo que devenimos más dignos de plantearlos, quizá también más dignos de vivir”. Devenir nosotros mismos problema significa abrir el espacio de la acción como experimentación, esto significa así poder re-desplegar dos grandes tradiciones de acción de la modernidad -el arte y la ciencia- para concebir una nueva manera de actuar en lo social y lo político. Ya no apuntar hacia la representación, sino practicar la experimentación. No imaginar utopías, planes por venir, sino construir un presente inventando y practicando un constructivismo radical. Es evidente que si la ciencia y el arte se abren a esta nueva situación, tendrán muchas cosas que aportar a una nueva concepción de la acción política y de la acción social.

Traducción al español de la Revista “Sé cauto”, Cali, Enero-2005