

Política del deseo. Apuntes deleuzeanos para un replanteamiento del pensamiento político contemporáneo

Juan Cruz Cuamba Herrejón¹

Resumen: Pensar la política en términos de “verdad” supone en muchos casos la postulación de criterios normativos trascendentes al campo social, incluso en concepciones más complejas de la “verdad” como “desocultamiento”. Si la tentativa “foucaultiana” de pensar tanto una política de la verdad como una verdad de la política remite a un cierto concepto de poder, habría que buscar otra concepción de la política que dé cuenta del campo social en términos de sus componentes múltiples. Esta posibilidad la encontramos a partir del concepto deleuzeano de deseo, con el que pretendemos esbozar los rasgos de una *política del deseo*, aplicable tanto a nivel molecular como a nivel molar así como en relación a la oposición entre “verdad” y “falsedad”. Una política del deseo procede en términos de composición de relaciones que se establecen entre fuerzas (reaccionarias/revolucionarias) de un agenciamiento concreto.

Palabras clave: Verdad, reaccionario/revolucionario, composición.

Una de las problemáticas en torno a la cual gira las posibilidades de la filosofía política es la de las relaciones entre “Política y Verdad” y se articula en torno a si es posible seguir pensando en términos normativos el campo de la política, aunque la concepción acerca de la “verdad” se haya transformado. En otras palabras, cuestiona la actualidad, los alcances y límites que el concepto de “verdad” tiene en el terreno político para servir de criterio normativo. A nosotros nos parece que la cuestión, planteada en esos términos y a pesar de que hay ahora concepciones de la “verdad” más complejas, nos conduce a mayores problemas que los que pretende resolver. Por ello, proponemos una alternativa, a saber: modificar los términos con los que se plantea el problema de la política para modificar al problema mismo. Nuestra propuesta, en ese sentido, consiste en transformar la conjunción de “Política y verdad” por otra conjunción que nos parece más sugerente: “Política y deseo”, o, más aún, “Política *del* deseo”. Entre otras razones, que desarrollaremos en profundidad más adelante, porque nos parece que los avatares de la política pueden ser mejor explicados si los pensamos en términos de deseo que si los consideramos en términos de verdad. Y ello porque tanto las concepciones antiguas de la verdad en tanto que “correspondencia”, como las modernas de

¹ Maestro en Filosofía de la Cultura por el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Dr. Luis Villoro Toranzo” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos M” de la misma Universidad y Licenciado en Educación por la Escuela Normal Urbana Federal “Profr. J. Jesús Romero Flores” de Morelia.

verdad como “desocultamiento” o como “transparencia” nos parece que nacen de un sustrato común: la remisión a una trascendencia. Y consideramos que un modelo tal no puede dar cuenta del grito que lanzaba Spinoza al preguntarse por qué los hombres luchan por su propia represión como si se tratara de su salvación.

En virtud de lo anterior, tendremos que explicar el concepto de deseo que enarbolamos junto con Gilles Deleuze para poner a prueba asimismo su actualidad en nuestro tiempo. Expondremos este concepto no sólo para desligarlo de concepciones que lo piensan como una falta y que con ello reintroducen una trascendencia en el deseo, sino también como preámbulo para construir una “política del deseo” que pueda incluso pensar la política en nombre de una potencia nietzscheana de lo falso. De esta manera, pretendemos mostrar cómo una política del deseo posee una mayor amplitud porque puede asumir no sólo una relación con la verdad sino también con la falsedad, sin que por ello disminuya su potencia para explicar acontecimientos políticos concretos. No obstante, esta concepción de la política no puede servir como un modelo único y totalizador, ya que la política sigue pensándose como experimentación y remite, por este motivo, a una relación con la creación que es inherente al deseo mismo. El deseo crea sus propios medios de expresión. Procedamos, pues, a exponer esta política del deseo.

DEL INCONVENIENTE DE LA “VERDAD” COMO CATEGORÍA POLÍTICA

Una será la concepción de la “verdad” que abordaremos en este trabajo y que hemos anunciado como inadecuada para un planteamiento de la política en términos actuales, a saber: el de la verdad como desocultamiento. A ésta añadiremos una expresión quiasmática que nos permitirá dar cuenta de la insuficiencia tanto de una “verdad” de la política como de una política de la “verdad”, tentativa esta última con la que pretendemos dar cuenta de la diferenciación teórica entre Michel Foucault y Gilles Deleuze. A pesar de las profundas coincidencias que encontramos entre Foucault y Deleuze en cuanto a filosofía política se refiere, mostraremos cómo en el entrelazamiento foucaultiano como tentativa última de pensar el poder en relación con la verdad hay una cierta remisión del deseo a la carencia, al poder y a la ley, aunque sea para *resistir* ante ellos.

La primera concepción de la verdad que expondremos será la de verdad como desocultamiento. A partir de ella, extraeremos algunas consecuencias hacia la política. Esta concepción es propuesta por el pensamiento heideggeriano. Para esta postura, la “verdad” sería el perpetuo ocultamiento y desocultamiento de lo existente. Algo se muestra pero, a la vez, algo permanece oculto. Y lo que permanecía oculto sale a la luz, se muestra para posteriormente volver a ocultarse. No tenemos nunca una revelación plena de lo existente. Si trasladamos este discurso al terreno de la política, la “verdad” de la política estaría dada a partir de lo que se muestra en las prácticas concretas y cotidianas de un pueblo y estaría ligada a la “verdad” histórica (lo que el acontecer histórico va develando para dejar en el ocultamiento del olvido aquello que ya no considera relevante).

Foucault transformará radicalmente el problema de la verdad y la política. Propondrá un modelo de análisis en el que se dejaría poner en el centro de la

discusión al Estado, es decir, deja de ser un análisis macrológico para entreabrir la posibilidad de ser un análisis que se puede llevar hasta niveles micrológicos: saberes menores contrapuestos al saber mayoritario (el cual no necesariamente coincide con la “verdad” del Estado). Para Foucault, lo visible y lo enunciable (saber) constituyen el problema de la verdad, inseparable del procedimiento de problematización que la establece como tal en determinado estrato, que, a su vez, remite a la dimensión informal que explica la composición estratificada de ambas formas: el poder.

Foucault añade a las formaciones discursivas o epistemes las relaciones de fuerzas informes que constituyen al poder y estratifican al saber. Una determinada episteme muestra lo que la episteme de otra época había mantenido impensado. Mientras que el saber estaría ligado a la verdad entendida como producción discursiva, el poder establecería los procedimientos a partir de los cuales puede producirse este saber. En su interrelación, el complejo de poder-saber normaliza y disciplina a través de dispositivos. Foucault trata de abrirse paso entre un análisis micrológico y uno macrológico rechazando los conceptos de represión y de ideología. Con ello, rechaza también tanto una concepción de la verdad en tanto correspondencia, así como entendida en términos de desocultamiento. Pues, para Foucault, «los dispositivos de poder no se conforman con ser normalizadores sino que tienden a ser constitutivos [de la subjetividad en la sexualidad...]. Ya no se limitan a formar saberes, son constitutivos de verdad (la verdad del poder)» (Deleuze, 2007:122). Uno de los peligros interpretativos con Foucault sería creer que, al restituir la posibilidad de un pliegue del poder, abre la posibilidad de una resurrección práctica del “sujeto” constitutivo —y de su correlato: la verdad que el sujeto pueda enunciar sobre sí mismo— que anteriormente había rechazado. Pero no es ése el único peligro. Al tratar de pensar al poder más allá de las categorías de represión y de ideología para llevarlo a un nivel micro-analítico, pareciera que conserva de él su carácter global aunque miniaturizado. Dicho de otro modo, aun cuando el poder se ejerza a nivel micro-físico, en virtud de su naturaleza, seguirá pretendiendo totalizar y extraer efectos globales sobre los sujetos en quienes se aplica, por lo que la posibilidad de resistencia se muestra como reacción sólo hasta que el poder se manifiesta.²

Los límites que hemos encontrado en el pensamiento foucaultiano los compartirían las concepciones que trataran de extrapolar en la política un concepto de verdad como producción discursiva. Los dispositivos de poder, al dar forma al

² Remitimos aquí al artículo “Deseo y placer” (1977), *Dos regímenes de locos*, Pre-textos, Valencia, 2007, en el que Deleuze señala sus dudas respecto al planteamiento filosófico de Foucault. «La noción de Estado no es aplicable en el nivel micro-analítico, ya que, como dice Michel, no se trata de una miniaturización del Estado. Pero ¿es más aplicable la propia noción de poder? ¿No es ella misma una miniaturización de un concepto global?» (Deleuze, 2007:123). En consonancia con esta crítica, que Deleuze hizo llegar a Foucault mediante una carta, Foucault reelabora la noción de poder y la ancla con la de subjetividad en sus últimas obras, para salir de las aporías del poder. Nosotros consideramos que si la resistencia al poder nace desde la subjetividad estamos cayendo en un subjetivismo político que plantea a su vez el problema de la articulación colectiva entre las distintas y quizá aisladas formas de resistencia al poder. Y aquí Foucault propondría a la verdad y a los efectos que provoca a partir de los procedimientos discursivos que la producen en tanto que saber menor como posibilidad de anclaje entre las distintas subjetividades. El otro punto de divergencia estará en que para Deleuze, el complejo saber-poder sería sólo uno de los componentes del agenciamiento maquínico de deseo y sería aquel encargado de la reterritorialización del deseo.

saber de una determinada época, serían los que definirían los procedimientos por los cuales se muestra lo visible y lo enunciable, es decir, los mecanismos por medio de los cuales la “verdad” puede ser producida. Todo lo excluido de esta “verdad” sería impensable porque señalaría el límite mismo de una determinada formación discursiva. La otra posibilidad que ofrece Foucault y que resulta más interesante es la de la resistencia ante el poder mediante saberes menores. Sin embargo, encontramos aquí una de las diferencias fundamentales entre Foucault y Deleuze: mientras el primero expondría la resistencia como una reacción ante el poder (y, en ese sentido, el poder en tanto instancia que fija y cierra un conjunto humano tendría la primacía), Deleuze pondría el acento en la dimensión creadora del deseo, en las líneas de fuga que produce al lado o al margen del poder. En todo caso, si Deleuze llega a hablar de resistencia, ésta tiene como base un movimiento previo de creación, de fuga, de devenir-revolucionario. La resistencia es un *conatus*, es un esfuerzo por persistir en el devenir que se ha anticipado al poder y que le preocupa porque no sabe cómo imponerle una codificación, un ordenamiento.

Deleuze se distingue tanto de una concepción de la verdad de la política (entendiendo “verdad” como correspondencia o como desocultamiento) como de una política de la verdad (apropiación subjetiva de los procedimientos mediante los cuales se produce la verdad sobre sí). No hay una “verdad” de la política porque la política es el campo en el que se relacionan distintas fuerzas entre sí, expresando cada minoría o grupo su propio deseo colectivo. No hay, por tanto, un estado de cosas que corresponda a la multiplicidad de deseos que se expresan en una sociedad, en un pueblo o en un Estado, puesto que la plasticidad del deseo excede su identificación con *un* estado de cosas. Tampoco una política de la verdad sería suficiente para pensar al deseo porque remitiría a éste al poder y lo reasignaría al sujeto como último territorio de refugio frente a la verdad del poder. Si bien es ésta una tentativa por construir una política de la verdad comenzando desde “abajo” y horizontalmente, cabe preguntar si la verdad que el sujeto construye sobre sí para autoafectarse a partir de los saberes menores que le constituyen y le atraviesan podría realmente escapar al poder.

HACIA UNA POLÍTICA DEL DESEO

El común denominador de las concepciones de la verdad como correspondencia o como desocultamiento radica en que todas ellas remiten a una trascendencia que sirve como fundamento último a partir del cual pueden emerger. Cabe señalar que esta trascendencia no es una trascendencia absoluta (metafísica) sino una trascendencia relativa que se define en función del campo político considerado en cada caso. Éste sería precisamente el aporte de la concepción de la verdad como producción discursiva: mostrarnos precisamente que una determinada episteme por un lado abre un campo de saberes y poderes entreverados y por otro conjura todo aquello que excede a sus propios límites. El esfuerzo filosófico de Deleuze, prosiguiendo esta línea abierta por Foucault, será para hacer del plano político y de los múltiples planos del Ser un plano de inmanencia en el que coexista virtualmente todo aquello que en una cierta época ha sido considerado como trascendente con

aquello que se considera que pertenece en ese momento a los diversos planos. Los términos han cambiado y quizá con ellos también los problemas.

El deseo nada entre lo actual y lo virtual. Es aquello que se abre paso en lo actual por estar implicando en ello a partir del proceso de diferenciación de lo virtual. Actualiza una determinada potencia. No es carencia ni falta, como lo había pensado el psicoanálisis, no surge tras la represión, como creyeron las filosofías de Estado, tampoco es individual, como ha sostenido el liberalismo. Frente a estos contrasentidos, Deleuze propondrá un concepto de deseo distinto. El deseo es un flujo creador de *sentidos*³ que no carece de nada, sino que traza líneas de fuga colectivas que escapan a las codificaciones estatales y capitalistas, puesto que pone en conexión una multiplicidad de discursos y prácticas heterogéneas. Es una fuerza que produce lo real. El deseo, por tanto, sólo existe, subsiste e insiste en agenciamientos concretos.

Entendemos por política ese campo social en el que una multiplicidad de fuerzas entra en relación con otras multiplicidades, afectando y siendo afectadas. Las relaciones pueden ser muy diversas; no hay una determinación de las relaciones previa a su encuentro; la determinación es mutua e inmanente entre las fuerzas implicadas. Queremos, de esta manera, distinguir este concepto frente a una concepción teleológica o programática de la política que la entendería en términos de representación, ya que en ella consideramos que se parte de la proyección de un discurso que se supone “verdadero” del cual se pretende extraer un contenido normativo. La política, reducida a un aparato de Estado en el que hay representantes y representados, separa al deseo de su realización, de su potencia inmanente al campo social.

En contraposición, una política del deseo partiría de dos proposiciones, a saber: 1) el deseo se expresa directamente en la producción social, generando distintas formaciones sociales (esclavismo, feudalismo, capitalismo, socialismo) y no es, por tanto, individual, ni reducido a objetos, sino colectivo y remitiendo a conjuntos múltiples; 2) las formaciones sociales producidas por el deseo provocan que éste desee su propia represión, ya sea al tratar de codificarlo o de axiomatizarlo para integrarlo al campo social, pero extrayendo de él su potencia crítica y creadora. El deseo, pues, existe en agenciamientos que ponen en relación una multiplicidad de fuerzas en el campo social. Son tres las síntesis que el deseo produce y que van a hacer del campo social un problema, ante todo, de composición. Estas síntesis, son, siguiendo *El antiedipo*: la síntesis conectiva de producción, la síntesis disyuntiva de registro y la síntesis conjuntiva de consumo.⁴ En sus diversos usos por cada una de las síntesis, éstos articulan, desarticulan y hacen fluir al deseo y no habría que creer que hay que privilegiar alguno de ellos ya que tanto en uno como

³ *Sentidos* entendidos en una doble significación: como lo expresado en el lenguaje y como inserto en la sensibilidad. De ahí nuestra cursiva.

⁴ No haremos una exposición de cada una de las síntesis, en virtud del formato organizativo de las IX Jornadas. Remitimos al lector interesado al capítulo I de *El antiedipo*. Lo mismo decimos para la relación entre las síntesis y sus usos (global, específico/parcial, no específico; limitativo, exclusivo/ilimitado, inclusivo; segregativo, biunívoco/nómada, polívoco).

en otro se pueden producir tanto agenciamientos reaccionarios como revolucionarios.

Añadamos un par de conceptos más a este mapa apenas esbozado. El deseo produce catexis preconcientes de interés y catexis inconscientes de deseo. Las catexis preconcientes de interés cargan el campo social en un determinado nivel (la clase obrera, por ejemplo) y pueden producir tanto discursos reaccionarios como revolucionarios. Lo mismo sucede con las catexis inconscientes de deseo: inconscientemente se puede desear la propia represión o una salida revolucionaria. Tendríamos, así, cuatro posibilidades de combinatoria entre estas dos catexis: «1) catexis preconciente revolucionaria y catexis inconsciente revolucionaria (¿68?); 2) catexis preconciente reaccionaria y catexis inconsciente reaccionaria (fascismo); 3) catexis preconciente revolucionaria y catexis inconsciente reaccionaria (estalinismo); 4) catexis preconciente reaccionaria y catexis inconsciente revolucionaria (¿Céline?)».⁵ Vemos así que lo revolucionario y lo reaccionario como cualidades del agenciamiento pueden entremezclarse con las dos catexis del deseo.

Esto nos lleva a plantear el problema principal respecto a una política del deseo, el cual es un problema, ante todo, de composición de las distintas fuerzas que entran en relación. Para ello, se hace necesario definir lo reaccionario y lo revolucionario como componentes del deseo para poder distinguirlos en el campo social. Y si la política puede ser vista como un arte es en la medida en que tanto lo reaccionario como lo revolucionario entrarán en relaciones de composición de lo social, no de una manera determinada previamente, sino a partir de la afectación que sufran en sus múltiples relaciones y a distintos niveles. Siguiendo en este punto al propio Deleuze, «El deseo no «quiere» la revolución, es revolucionario por sí mismo, y de un modo como involuntario, al querer lo que quiere» (Deleuze, 1985: 122). Lo revolucionario, por tanto, sería llevar hasta el propio límite de su potencia y de manera inmanente al deseo, no separarle de lo que puede sino más bien multiplicar sus conexiones con otras fuerzas, con otros agenciamientos, para afectar y ser afectado por ellos. Lo reaccionario sería, por contraposición, asignar un fin trascendente al deseo que separe su fuerza de lo que puede, ya sea por aislamiento, representación (imaginaria, simbólica) o represión; quitar las conexiones múltiples y heterogéneas del deseo y reducirlas a una persona, a un objeto, a una carencia.

Lo anterior puede expresarse también en términos de líneas. Habría tres tipos de líneas que hacen el mapa cartográfico de fuerzas de un determinado campo social, a saber: «1) Una línea relativamente flexible de códigos y de territorialidades entretejidos; por eso partíamos de una segmentaridad llamada primitiva, en la que las segmentaciones de territorios y de linajes componían el espacio social, 2) Una línea dura, que procede a la organización dual de los segmentos, a la concetricidad de los círculos en resonancia, a la sobre-codificación generalizada: el espacio social implica aquí un aparato de Estado. Es un sistema distinto del sistema primitivo, precisamente porque la sobre-codificación no es un

⁵ Retomamos, en este punto, a José Luis Pardo, en la excelente exposición que hace de ello en *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Pre-textos, Valencia, 2011, pp. 233.

código reforzado, sino un procedimiento específico distinto del de los códigos (de igual modo, la reterritorialización no es un territorio más, sino que se hace en otro espacio que en el de los territorios, precisamente en el espacio geométrico sobrecodificado); 3) Una o varias líneas de fuga expresadas en cuantos, definidas por descodificación y desterritorialización (siempre hay algo como una máquina de guerra que funciona en estas líneas)» (Deleuze, Guattari, 2004:225).

No por ello habría que privilegiar una línea respecto de otras, ya que cada una conlleva sus propios peligros. Tampoco habría que confundirlos con las tres síntesis y sus usos. Más bien, tanto las síntesis como las líneas se entrecruzan en el campo social y lo articulan. Vemos entonces que el problema de una política del deseo es el de su composición. ¿Qué tipos de líneas se trazarán sobre el campo social? ¿Qué usos serán preponderantes? ¿Qué efectos traerá consigo el predominio momentáneo de un polo revolucionario o reaccionario?

Un modelo de análisis de este tipo sería aplicable no sólo a nivel individual (“¿Cuáles son tus máquinas deseantes?”) sino, sobre todo, a nivel social, político. Y en este último nivel, podría aplicarse tanto a nivel de pequeños grupos (partidos, organizaciones) como a escala de una determinada formación social. Además, permitiría dar cuenta de este fenómeno por el que el deseo desea su propia represión. Desear la propia represión es una posibilidad del deseo en la que no se soporta su excesiva fluidez y se le trata de codificar o anclar en un agenciamiento que lo aísla y lo conjura a la persona, al objeto, a la familia o al Estado. Si pensamos en el caso del nazismo, vemos que él ha sido deseado por los alemanes. De esta manera, le interpretamos, no desde la trascendencia de un juicio elaborado en nombre de “valores superiores” que servirían de criterios normativos, sino desde la inmanencia del campo social que ha deseado esta posibilidad del deseo. No hay juicio, sino distinciones entre modos de existencia. Si la crítica del nazismo es posible, lo es no en nombre de instancias trascendentes, sino a partir de la clausura de conexiones que traza sobre el deseo, para quedarse únicamente con el deseo paranoico de “una raza superior”, dejando del lado la multiplicidad de pueblos existentes.

Y no sólo eso. En su relación con la potencia de lo falso, esta potencia de producir sentidos que exceden los límites de lo verdadero (“el deseo”), en su alianza con el arte, vuelve a enfrentarse a la disyunción reaccionario/revolucionario. El arte en conjunción con el aparato de Estado puede tanto exceder los límites que éste le fija para expresar su propia potencialidad revolucionaria como quedar al servicio de la opresión que éste le fija. Y lo mismo ocurre con el arte fuera de los límites estatales. Si hay un arte “falso”, ello no le convierte necesariamente en algo cuyos efectos sean nulos; por el contrario, en ocasiones aumenta su potencia crítica por tratar de subvertir lo mayoritario. Lo mismo sucede con el arte “verdadero”. Pero si quitamos estas etiquetas y vemos al arte desde la perspectiva de una política del deseo, la distinción dicotómica falso/verdadero cederá su lugar a un análisis en términos de potencia. Es el caso del arte panfletario, con contenido político manifiesto que, aun siendo “falso” desde una perspectiva externa o “verdadero” desde la perspectiva de quien lo promueve, no por ello deja de producir efectos en quienes afecta. Por tanto, su

análisis será no en función de un criterio normativo que lo determine de manera previa como falso o verdadero, sino en función de los devenires que hace posibles o de los agenciamientos reaccionarios que provoca.

¿Nos arroja ello hacia un criterio para establecer preferencias (preferir lo revolucionario frente a lo reaccionario)? En caso afirmativo, ¿no sería éste un criterio normativo (seguir la ley del deseo en sus agenciamientos revolucionarios)? Nos parece que este cuestionamiento simplifica demasiado las cosas. Primero, porque no hay un criterio previo a la cualificación de un agenciamiento como reaccionario o como revolucionario, sino que esta determinación se produce en el agenciamiento mismo, en virtud del tipo de relaciones que se entablan entre las fuerzas implicadas. En segundo lugar, porque si optásemos sólo por agenciamientos revolucionarios dejaríamos de lado el núcleo problemático de la política que es el de la composición de las fuerzas. Inclinaríamos la balanza hacia uno sólo de los polos, con el peligro de quedar sin ningún estrato que sostenga al campo social. Por último, consideramos que no hay una fórmula respecto al tipo de composición que cada campo social requiere en función de su situación concreta, sino que más bien hay múltiples experimentaciones las cuales implican composiciones muy diversas que, incluso, llevarían a elegir lo “falso” en determinado momento. Para cerrar, una política del deseo, si bien no dispone de criterios normativos para juzgar el campo social, no por ello deja de ser crítica y propone un análisis del campo social en términos de las composiciones inmanentes que lo van configurando.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Deleuze, G., (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos.
- (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F., (1985). *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M., (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- (2002). *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets
- (1990). *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa.
- Mengue, P., (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Morey, M., “Para leer *El Anti-Edipo*”, publicado en revista *TRES AL CUATRO*, nº 2, Barcelona, Otoño de 1993.
- Pardo, J. L., (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-textos.
- Zourabichvili, F., (1998) «Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)», en Alliez, E. (comp.), *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, Paris: Synthébo, 1998.