04 2008

Del conocimiento a la creencia, de la crítica a la producción de subjetividad

Maurizio Lazzarato

Traducción de Marcelo Expósito

No estoy seguro de que el arte de la crítica sea el problema político del presente, ya que es el concepto mismo de "crítica" el que plantea problemas.

Foucault ha demostrado que en la obra de Kant podemos encontrar dos conceptos de crítica. Mientras que el primer concepto plantea la cuestión de las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero, el segundo plantea la siguiente pregunta: ¿qué es nuestra actualidad, cuál es el campo actual de las experiencias posibles? El primero plantea el problema de la crítica teórica: cuáles son los límites que el conocimiento debe renunciar a superar; y el segundo plantea el problema de una crítica práctica de las "superaciones posibles", lo que Foucault llama el arte de no dejarse gobernar o de gobernarse a sí mismo.

Me gustaría desarrollar este segundo concepto de crítica, el cual, en realidad, no sé si se puede llamar crítica. Lo que necesitaríamos sobre todo es un arte del acontecimiento, un arte de las

posibilidades de existencia, de los modos de subjetivación, del no dejarse gobernar o del gobierno de sí. Y me gustaría desarrollarlo a partir de Gilles Deleuze, quien afirma que hay en la filosofía una tradición que reemplaza el modelo del saber o del conocimiento por el modelo de la creencia.

Si el modelo de la creencia sustituye al del conocimiento la cuestión cambia radicalmente, porque lo que se sitúa de esta manera en el centro de la cuestión no es ya cuáles son los límites de nuestro conocimiento, sino cuáles son las posibilidades de nuestra acción, las posibilidades de nuestros modos de existencia. Este cambio de modelo tiene profundas consecuencias políticas, y voy a intentar nombrar las principales.

*

En primer lugar, ¿qué es la creencia?

Las dos grandes "vetas" o "fondos" que alientan, donde se trabaja o almacena esta "fuerza motriz" (Michel de Certeau), esta "disposición a actuar" (William James), esta potencia de afirmación y de inversión subjetiva que se llama "creencia", son la religión y la política.

Según William James, en el fenómeno religioso nuestra experiencia no se limita al "mundo visible" y "tangible", sino que incorpora también un "mundo invisible" animado por fuerzas (alma, espíritu, etc.) que escapan a nuestra percepción y conocimiento, y que hacen que el mundo visible sea un mundo "incompleto", un mundo no determinado por entero. La indeterminación y la incompletitud del mundo visible atañen a la creencia, que tiene a la acción como principio y medida. La esencia de la fe consiste en afirmar y creer en el mundo invisible como un mundo real, y en arriesgarse a fundamentar sobre esta posibilidad la potencia de actuar del sujeto

La religión interpela a "nuestras fuerzas más íntimas", cuya naturaleza es a la vez "emocional y activa" (James) o afectiva (Deleuze y Guattari). Se trata menos de fuerzas personales o psicológicas que de fuerzas que, utilizando conceptos del conocimiento contemporáneo, podríamos definir como preindividuales, transindividuales, subconscientes, prediscursivas; fuerzas intensivas (el afecto y las percepciones "puras"). Más que pertenecernos, nos atraviesan y producen a la vez una alteración y una ampliación de nuestros "estados de conciencia", y por tanto aumentan "nuestra potencia de actuar".

La creencia ("disposición a actuar") es a la vez una fuerza genética y expansiva, un "poder generoso" que cree en el porvenir y en los "posibles ambiguos", y una fuerza ética, porque cree en posibles de los cuales recela nuestra relación con el mundo y nuestra relación con los otros. Pone en riesgo al sujeto comprometiéndolo en una acción cuyo éxito no está asegurado de antemano. Es por tanto la condición de toda transformación y de toda creación. Establece un vínculo con el mundo y un vínculo con otros hombres que ni el conocimiento ni las sensaciones son capaces de instaurar, porque el saber y los sentidos nos producen siempre un mundo cerrado, sin verdadera "exterioridad".

Se puede hablar de la secularización de la creencia religiosa en el mundo invisible y en sus fuerzas a la manera de Gabriel Tarde: "lo real sólo es inteligible como un caso de lo posible", "lo actual no es más que una parte infinitesimal de lo real". Lo real no se actualiza por completo, de manera que nuestra acción "se basa en posibilidades y no en hechos en bruto, actuales". El mundo "visible", cuyo conocimiento se nos escapa "porque los elementos del mundo recelan de las virtualidades desconocidas y profundamente incognoscibles incluso para una inteligencia infinita", no constituye un mundo del más allá, sino los "afueras"

inmanentes a lo real. Se trata de un mundo que ya no está "regido por el espacio y por el tiempo"[1], sino por la lógica del acontecimiento que es a la vez inmanente y heterogénea con respecto al tiempo cronológico. Rompe la progresión lineal de éste, y al romperla abre una nueva cronología y recarga de posibles el mundo, alimentando así nuestra potencia de actuar. La experiencia se transforma en experimentación, en riesgos y apuestas, en voluntad de ponerse a prueba a sí mismo, a los otros y al mundo.

*

Así, la creencia y la acción, y sobre todo la acción política, están estrechamente ligadas. Según Deleuze, es la creencia lo que nos permite revelar una parte de los problemas políticos contemporáneos: "el hecho moderno consiste en que ya no creemos en este mundo". El vínculo ético-político del hombre con el mundo y del hombre con los otros hombres se ha roto. Dice Deleuze: "Es el vínculo lo que debe convertirse en objeto de creencia [...]. La creencia no se dirige al mundo otro o transformado [...]. Tenemos necesidad de razones para creer en este mundo" tal como es, y para creer en las posibilidades de acción y de vida de las cuales el mundo recela. Así, nuestro escepticismo no es cognitivo, sino ético. El impasse es a la vez político y ético, un impasse que atañe a nuestra toma de posición, de compromiso, a nuestra capacidad de poner a prueba el mundo, a los otros y a nosotros mismos.

¿Qué es lo que Deleuze quería decir cuando afirmaba que ya no creemos en el mundo y que debemos creer en el mundo tal como es? Creer en el mundo tal como es significa tomar partido por estas posibilidades, porque su actualización es la vez objeto de conflictos, de bifurcaciones y de alternativas radicalmente diferentes entre sí.

Creer en el mundo tal como es significa poner la potencia de actuar en contra de los dispositivos de sujeción y de dominación del mundo para no dejarse gobernar; pero también significa creer al mismo tiempo en las nuevas posibilidades, significaciones, agenciamientos y modos de existencia que la lucha contra la propias relaciones de dominio y de sujeción abre para permitir el gobierno de sí mismo.

En las sociedades disciplinares, el comunismo constituyó una "hipótesis viva" que movilizó la creencia y las fuerzas más íntimas, "pasionales y volitivas", de una gran parte de la humanidad. Para esta última, durante la segunda mitad del siglo XIX y casi todo el siglo XX, la revolución representó el vínculo existencial y ético-político entre el hombre, el mundo y el proletariado o la clase obrera, el vínculo existencial y ético-político que mantenía juntos a los hombres.

William James define la hipótesis como "todo lo que se nos propone creer", y establece una diferencia entre "hipótesis vivas" (u opciones vivas) e "hipótesis muertas" (u "opciones muertas"). La hipótesis viva se plantea como una "verdadera posibilidad", es decir que "dispone a actuar irrevocablemente". La "hipótesis muerta", por el contrario, no constituye una verdadera posibilidad y no dispone a actuar.

¿Por qué el comunismo, la revolución, el proletariado, tal como los hemos conocido a partir de finales del siglo XIX, son hoy hipótesis u opciones muertas? ¿Por qué el comunismo, tal como ha sido practicado y continúa siendo practicado por trotskistas, maoístas, comunistas, ya no afecta a nuestra potencia de actuar? ¿Por qué nuestra creencia ya no se adhiere a esa hipótesis?

Una hipótesis muerta es "una llamada a actuar que no sabe producir un eco en nuestra conciencia" (James). Una opción muerta es una hipótesis sobre el mundo y sobre sus posibilidades que no resuena en nuestra subjetividad.

Tomemos un topos clásico de la hipótesis comunista del siglo XX: la relación entre obreros e intelectuales, que supone toda una realidad y una teoría de la producción material y de la superestructura, un ordenamiento y una jerarquización de funciones, de roles, de conexiones entre los obreros y los intelectuales, tanto en la acción social como en el acto revolucionario.

En la subjetividad de un trabajador intermitente, de un investigador, de un intelectual precario, etc., no encuentra eco lo que la hipótesis comunista planteaba a propósito de las funciones, roles y conexiones de los obreros y los intelectuales, porque lo que en esta hipótesis estaba separado (la subordinación salarial del obrero por un lado y la autonomía del intelectual por otro, que se dan la vuelta en la libertad del acto revolucionario del primero y la subordinación del segundo a su clase, la burguesía) se encuentra completamente reconfigurado en el trabajador o trabajadora intermitente, que es una hibridación y una transformación radical de esas dos funciones anteriores. El intermitente vive otras formas de subordinación y otras formas de autonomía, su acción se desarrolla en una situación, la industria cultural, y dentro de una segmentación social, de dispositivos de sujeción, etc., que ya no tienen mucho que ver con el mundo de la hipótesis comunista.

La "expectativa" o el "sentido del porvenir" que según James "forman parte en todo momento de los elementos de la conciencia", o como diríamos hoy, de la subjetividad, son en un intermitente muy diferentes de como fueron en un obrero o un

intelectual de la hipótesis comunista. De la misma manera que lo actual y lo virtual de un parado, de un trabajador pobre, de un trabajador a tiempo parcial y de un trabajador a tiempo completo, difieren
radicalmente de los de un obrero de la hipótesis comunista.

Los posibles en los que la expectativa y el sentido del porvenir pueden creer no vienen de ninguna parte, no son una invención *ex nihilo*; si lo fuera, bastaría un acto de voluntad o de conciencia para hacerlos surgir. Pero "hacer que la fe repose sobre la voluntad es una empresa idiota", nos sugiere William James.

Los posibles están comprometidos con el mundo (y pueden estarlo haciéndole una crítica) a la vez que son irreductibles y heterogéneos a ese mismo mundo (no se puede hacer una crítica de nada que no sea actual). Ni se pueden deducir del mundo, ni se puede creer en ellos de manera independiente del mundo tal como es. La acción se ubica en esta paradoja. Creer en el mundo tal como es significa ante todo aceptar y reconocer estas transformaciones que son en primer lugar transformaciones que afectan a la subjetividad, a sus expectativas, a sus sentidos del porvenir, por tanto a sus posibilidades de actuar.

Lo que ha acabado con la hipótesis comunista no es el capitalismo, ni la democracia, ni el liberalismo, como creen lo que queda de los comunistas, los trotskistas, los maoístas. Lo que ha acabado con él "es en gran medida cierta especie de antagonismo previo que forma parte de nuestra naturaleza volitiva" y pasional[2].

La reconversión de la subjetividad que se produjo con ocasión de un acontecimiento político mundial (que llamamos por comodidad "el 68") nos hizo entrar en otro mundo, en otras relaciones de dominación y de sujeción; pero también en un mundo que

contiene otras posibilidades, las cuales, nueva paradoja, ya están ahí, y cuya actualización es una creación, una nueva e imprevisible diferenciación.

La hipótesis comunista no es solamente una opción muerta. Constituye también un obstáculo para el desarrollo de la invención política. Para poder desarrollar un movimiento político en el capitalismo contemporáneo, hace falta operar una neutralización de las "creencias-hábitos" que alimentan, aún hoy, los análisis y las prácticas de quienes portan la hipótesis comunista (trotskistas, maoístas, comunistas).

El mundo de la hipótesis comunista es un mundo en el que las relaciones de poder, los roles sociales, las funciones, están estrictamente definidos y jerarquizados alrededor del trabajo y de la clase obrera, y los posibles que de ahí se desprenden y que se trata de actualizar están también estrictamente determinados por secuencias de acción política codificadas (acción sindical y política) que convergen en la "lucha final" (toma del poder, dictadura del proletariado, transición, etc.). Estas creencias ya no resuenan en el alma porque son de ahora en adelante tan sólo clichés, hábitos autoritarios y dogmáticos.

El comunismo ha creído en la historia universal y en el advenimiento del proletariado y de la revolución que el proletariado porta en su seno. Las rupturas revolucionarias, el encadenamiento de los acontecimientos y de su sentido, no eran sino etapas en un proceso cuyas finalidades estaban definidas y ordenadas por la historia. El pasaje a través del capitalismo marcaba su última etapa antes de la reconciliación "final".

La acción estaba medida, reglada y ordenada de acuerdo con valores trascendentes, incluso si esa trascendencia se presentaba como

secularizada, incluso si la creencia (la disposición a actuar) ya no aspiraba a un mundo del más allá, sino a un mundo por transformar aquí abajo. La creencia en la hipótesis comunista subordinaba el tiempo a la historia universal, la acción al desarrollo de esa historia.

La disyunción del tiempo y la historia implica un cambio radical de la manera de actuar, porque hace surgir un devenir que escapa al tiempo cronológico, a la historia. Creer en el mundo tal como es significa ubicar la acción en el interior de las modalidades de un tipo de acontecimiento que viene de la historia y vuelve a caer en la historia sin ser él mismo histórico.

Las luchas contemporáneas se confrontan a nuevos problemas. Explotan y se desarrollan en un capitalismo que ya no tiene mucho que ver con el descrito por la hipótesis comunista, porque la acción se desarrolla en el marco de la disyunción del tiempo y la historia.

La ruptura de la subordinación del tiempo a la historia no se refiere a una facultad determinada (como pueda ser el conocimiento), sino a la indeterminación de nuestra potencia de actuar, de manera que la pregunta "¿qué sucede?" y "¿qué va a suceder?" se convierte en la obsesión del poder. ¿Cómo y en qué podemos fijar la creencia, cómo dominar y regular la "disposición a actuar"? ¿Cómo explotar, solicitar y favorecer al mismo tiempo la creencia-confianza, que es la condición o el germen de toda nueva creación, de toda ruptura y de toda apertura a la acción? ¿Y cómo controlarla para que no desborde los límites de la empresa y el mercado, para que no se transforme en procesos de subjetivación entre los cuales el de los intermitentes no ha sido sino una experimentación pequeña y parcial[3]? La respuesta es: a través de dispositivos que son a la vez hipermodernos y neoarcaicos, que operan sobre lo que William James llama la "zona plástica", la cual se configura como "la correa de transmisión de lo incierto, el punto de reencuentro del pasado y

del porvenir", como la zona del "presente cambiante" del acontecimiento. Esta zona plástica (o "zona de inseguridad"), en la que se producen las "diferencias singulares" que provocan "modificaciones sociales", está en el centro de la batalla política del capitalismo contemporáneo, porque implica un conflicto en torno a la actualización de los posibles y la producción de subjetividad.

Por limitada que sea, la zona plástica "basta para contener toda la serie de pasiones humanas", mientras que los dominios y los atributos medios de un pueblo y una sociedad, "por vastos que sean, son inertes y estancados", pues se trata de "una riqueza adquirida indefinidamente que excluye toda incertidumbre" (James). Los dispositivos hipermodernos afirman que la "zona plástica" no solamente existe, sino que hay que creer en la necesidad de cuidarla, ampliarla, favorecerla, financiarla, en tanto que zona plástica de y para la empresa y el mercado. En efecto, esos dispositivos añaden inmediatamente que si los posibles existen, no existen en ningún otro lugar más que en el mercado y en la empresa. La hipermodernidad de la desterritorialización capitalista nos ordena invertir la subjetividad, su "poder generoso" y su sentido del porvenir, en alternativas que en realidad no lo son, porque si se nos deja elegir, se trata de elecciones que llevan a alternativas ya determinadas o codificadas.

La gubernamentalidad neoliberal produce la libertad, dice Foucault; es decir, produce los posibles y las elecciones sobre la base de estos posibles. Pero esta producción de "libertad" es diferencial y selectiva. Está distribuida de manera muy desigualitaria entre los grupos sociales y los individuos, y no se puede ejercer sino en el interior de coacciones y subordinaciones de la empresa, y en condiciones previamente fijadas por el mercado. Enmarca y canaliza la creencia hacia la "producción" y el "consumo" por medio de una serie de dispositivos que ya han sido analizados.

Lo que las "reformas" neoliberales muestran de forma irrefutable es lo siguiente: lo que da el tono y el color, lo que impregna el universo neoliberal, no es la "libertad", ni lo posible, ni la elección. En el corazón mismo del capitalismo contemporáneo, es decir en el mercado y en la empresa, no hay agonismo ni una rivalidad entre hombres libres que implica riesgo, coraje, confianza; más bien se trata de una competencia de todos contra todos cuyo resorte principal es el miedo.

Las "reformas" destruyen ciertas libertades, ciertas concepciones y ciertas prácticas de riesgo, de elección y de confianza, para instaurar otras que están a su vez sometidas a nuevas formas de control y de mando.

Las reformas buscan distribuir los diferenciales de libertad, intentando aumentar, en las clases superiores de los gobernados, la fidelidad al empleo y a la gubernamentalidad; y difundiendo la incertidumbre y la precariedad en las clases inferiores. La estrategia general que afecta tanto a los *insiders* como a los *outsiders* consiste en introducir más competencia, más incertidumbre, más miedo.

Esta misma lógica de la competencia, del miedo y de la desconfianza, se segrega y difunde en el cuerpo social por parte de las instituciones que deberían garantizar los derechos de los asalariados y de la población.

El pasaje que afecta al Estado-providencia, que lleva de la mutualidad al seguro privado, no es simplemente un cambio en las modalidades de gobierno económico y social, sino también, y sobre todo, un cambio en el gobierno de las pasiones y especialmente de la creencia-confianza.

Las reformas constituyen un dispositivo de reconversión de la subjetividad que consiste al mismo tiempo en la captación de la

energía motriz de la creencia y en su desplazamiento. Se trata de fabricar la creencia (la confianza) en la eficacia de la empresa y de los mercados a la hora de cubrir los riesgos, y de designar las modalidades mutualistas de protección como residuos colectivistas de un tiempo pasado, de los cuales hay que desconfiar.

Para que las reformas salgan adelante hace falta vaciar las instituciones de la seguridad social de las pasiones, afectos y creencias "mutualistas" que las habían hecho posibles y que las reprodujeron (solidaridad, igualdad, confianza en la acción colectiva, etc.), instituciones que a pesar de todo conservan todavía algo de su origen. De la misma manera, las formas colectivas de seguridad, como es el caso de la jubilación, deben suscitar miedo por su supuesta insolvencia.

Si el lema para el desarrollo de las luchas contemporáneas se puede resumir en la afirmación de Deleuze "creed en el mundo tal como es", el del capitalismo contemporáneo se enuncia de la siguiente manera: "ten miedo y desconfía de todo el mundo, de los otros y de ti mismo". El hecho de que a nivel micro, tanto en la empresa como en lo social, el dominio actúe hablando de responsabilidad, autonomía, creatividad, orgullo, confianza, espíritu de equipo... no impide que a nivel macro la pasión dominante, cuidadosamente producida y mantenida, sea el miedo.

Más que una inhibición de la acción (pasividad), el miedo constituye una reversión de las fuerzas pasionales y volitivas, así como de la "disposición a actuar" contra los otros, contra el mundo, contra sí mismo. El miedo afecta así a la potencia de actuar y a la fuerza de invención, ya que los neoarcaísmos que deben fijar la creencia (las relaciones con los valores de la tradición, con la religión, la autoridad, las genealogías individuales y colectivas, la filiaciones, etc.) se fabrican mediante un montaje de dispositivos

legislativos, económicos, financieros y discursivos. El miedo moviliza la disposición a actuar, las energías más íntimas, las fuerzas volitivas y pasionales, las inclinaciones activas de la subjetividad; pero moviliza todo ello contra el emigrante, el extranjero, el pobre, el parado, las mujeres, y contra los posibles que los mundos de todos estos contienen.

Más que una simple neutralización de la potencia de actuar (pasividad), el miedo opera una reversión de su dirección temporal. El movimiento punk captó perfectamente, en el momento mismo en el que apareció la gubernamentalidad neoliberal, la naturaleza profunda de la temporalidad de ésta, la cual Foucault, en la misma época, no supo captar con el mismo brío: el "vivimos hacia adelante" de nuestra experiencia de todos los días se dio la vuelta en el "No future!".

Al colonizar el presente, el temor cambia la dirección de la flecha del tiempo de nuestra disposición a actuar: nuestras sociedades viven bajo el deber de memoria, prisioneras de su pasado, por otra parte completamente inventado. La gubernamentalidad neoliberal opera un tipo de reversión que es un clásico en la historia de la dominación y de la sujeción: la transformación de la esperanza en temor, del poder generoso y de la fuerza que produce en resentimiento, de la confianza en desconfianza.

La acción sigue siendo el principio y el modelo de la gubernamentalidad neoliberal, pero se trata de la acción que ya ha sido, de la acción que ya se ha producido. El sentimiento de expectativa y el sentido del porvenir que movilizan nuestra potencia de actuar y que, en principio, deberían encontrar condiciones favorables a su actualización en el seno del "capitalismo cognitivo", en el "capitalismo cultural" o en la sociedad del conocimiento, se revierten hacia el pasado, hacia la memoria, hacia lo que ya ha sido.

La historia retorna, pero no como en la filosofía de la historia, es decir no como algo que ha de cumplirse por medio de la revolución o el progreso, sino como algo que ya está acabado y que, al fondo del pasado, funciona como principio y medida de la acción del presente. El acontecimiento ya no es lo que se va a producir, lo que está en trance de ser hecho, sino lo que ya se ha producido. El modelo, la medida de la acción se ha convertido en el "deber de memoria", uno de cuyos grandes adeptos es el presidente Sarkozy. La esclavitud, la Shoah, las masacres y genocidios, las víctimas del comunismo soviético, el nazismo alemán, la revolución cultural, Pol Pot, etc., son los acontecimientos que constriñen y dirigen la acción del hombre democrático contemporáneo.

La solución para la así llamada sociedad del conocimiento seguramente no está en la cuestión del saber, sino más bien en el proceso de subjetivación, es decir en el proceso ético-político que se produce a partir de las configuraciones actuales de las relaciones de poder y de dominación del "capitalismo cognitivo", y de los posibles que la lucha (micro y macropolítica) contra estas formas de dominación crea y actualiza.

Hemos descrito los posibles del capitalismo contemporáneo (cultural, cognitivo, del conocimiento, etc., poco importa la denominación), pero no hemos dicho nada aún sobre las modalidades de subjetivación que a partir de esta realidad pueden ser producidas, puesto que lo que hemos descrito son "posibilidades ambiguas" que son precisamente objeto de actualización conflictiva. Si la subjetivación viene de la historia y vuelve a la historia, se produce en esta "zona plástica", en esta "zona de inseguridad" que, afectando a nuestra subjetividad, añade al mundo algo imprevisible que salpica, atraviesa y reconfigura la historia.

Ya hemos tenido un ejemplo terrorífico de cómo se puede bascular de la hipermodernidad al neoarcaísmo, con una velocidad impresionante, gracias a la potencia de la subjetivación.

En los Estados Unidos de Bush, la hipermodernidad de la así llamada "clase creativa", la hipermodernidad de los saberes, de las nuevas tecnologías, de los modelos innovadores de formación, de consumo, de comunicación, de crédito, de producción, etc., no ha sido capaz de oponer ninguna resistencia a una mentira en sí misma banal y risible como la que ha permitido la apertura y legitimación de la guerra en Irak. La hipermodernidad ha producido una "creencia", una conversión de la subjetividad y por tanto una disposición a actuar que no tiene nada que envidiar a los fenómenos de contagio colectivo, de "superstición", de "ignorancia" de los que se supone que están libres nuestras sociedades culturizadas y cognitivas. La creencia, volvámoslo a repetir, precede y sobrepasa al saber.

Los saberes, las tecnologías de la información, los dispositivos democráticos, la formación y la aculturación de la población, etc., no han formado en ese caso una barrera, sino que, al contrario, han amplificado la "creencia" y la disposición a actuar en el seno de hipótesis tan reaccionarias como posibles. ¿Cómo se logra que la sociedad más hipermoderna del planeta produzca, acepte, legitime los neoarcaísmos de los neoconservadores más cortos de luces? La rapidez de esta basculación se debe al hecho de que se trata, como hemos aprendido con Deleuze y Guattari, de dos caras inseparables del movimiento del capitalismo.

El gobierno neoliberal es, según la intuición de Deleuze y Guattari, un dispositivo de antiproducción, ya opera una transformación de la subjetividad que consiste en laminarla, estandarizarla,

homogeneizarla. No es oponiéndole una crítica como podemos oponernos a sus formas de desencadenar de la creencia.

Para terminar. En esta nueva configuración política, ¿cómo podemos movilizar la creencia, es decir la disposición a actuar?

Creyendo en el mundo, nos ha dicho Deleuze.

Creer en el mundo y en sus posibilidades, significa arriesgar una acción que no se subordine a ninguna normatividad exterior, a ninguna trascendencia, sino que construya, montando y problematizando dispositivos "procesuales, polifónicos y autopoiéticos", sus propias reglas, sus propios protocolos, sus propias modalidades de organización, sus propias hipótesis parciales y específicas que somete siempre a la prueba de lo que es y de lo que viene.

Creer en el mundo tal como es y en sus posibilidades significa no comprometerse en procesos de subjetivación trascendentes y totalizantes, sino en procesos que no tienen ya un modelo de acuerdo con el cual conformarse, sino que problematizan, interrogan, exploran su propio devenir. Creer en el mundo tal como es significa creer que la recomposición, la síntesis, la unidad es tan problemática como el acontecimiento. Creer en el mundo tal como es significa, aún más, arriesgar la disposición de actuar en el seno de la síntesis disyuntiva de modos de acción heterogéneos (el ser contra el estar juntos, lo micro y lo macropolítico, el cambio político y el cambio en lo sensible) y creer en la imposibilidad de totalizar los diferentes elementos y las diferentes modalidades de subjetivación en un todo armonioso y en una reconciliación final.

A través del compromiso subjetivo con las luchas contemporáneas y sus modalidades de expresión se puede fácilmente captar qué es aquello en lo que ya no creemos. Ya no comprometemos nuestra

subjetividad con un saber universal, dominante y sintético, que abarcaría al mundo y sus contradicciones. Los saberes se producen en la distancia que media entre lo pático y lo cognitivo, y la palabra se enuncia en el intervalo entre lo discursivo y lo no discursivo. La acción, para poder tener eco en la subjetividad contemporánea, se debe desarrollar tanto más acá como más allá del saber, y más acá y más allá del lenguaje y de la representación.

"Nuestra experiencia está hecha, entre otras cosas, de variaciones de velocidad y de dirección, y vive más en estas transiciones que en el final del viaje"; tiene por límite un "más por venir" y un "quizá" por realizar. Es por esta razón que la palabra de orden del movimiento del 68, "Seamos realistas, pidamos lo imposible", no ha dejado de adquirir consistencia política y existencial.

Frente a la necesidad de creer en lo imposible y en lo impensable, el alcance de la crítica es muy limitado: ésta se debe agenciar a nuevos saberes, nuevas prácticas y nuevas técnicas políticas; desde el arte de no dejarse gobernar y de gobernarse a sí mismo, hasta el arte de la producción de modos de existencia y de modalidades de subjetivación. Sin este agenciamiento, la crítica misma corre el riesgo de ser incluso antiproductiva.

Bibliografía (por orden de citación):

Michel Foucault, "La gubernamentalidad", *Estética, ética y hermenéutica*, Obras Esenciales, Vol. III, Paidós, Barcelona, 1999.

Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, Universidad Iberoamericana, México, 1999.

Félix Guattari, *Chimères*, n° 23, *Textes et entretiens - vol. 2*, verano de 1994.

Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine II*, Paidós, Barcelona, 1982.

William James, *La voluntad de creer*, Encuentro Ediciones, Madrid, 2004; "La voluntad de creer", http://www.unav.es/gep/LaVoluntaddeCreer.html.

William James, *Essays in Radical Empiricism*, University of Nebraska Press, 1996.

---

[1] "El acontecimiento llega como una ruptura de las coordenadas del tiempo y del espacio. Y Marcel Duchamp nos ofrece un punto de apoyo para mostrar qué es lo que siempre hay detrás de las relaciones de discursividad temporal, un indicio posible del punto de cristalización del acontecimiento fuera del tiempo, que atraviesa el tiempo, transversal a todas las medidas del tiempo" (Félix Guattari).

[2] "Por naturaleza volitiva no entiendo solamente los actos voluntarios reflejos que nacen de ciertas creencias habituales [...] sino que entiendo también todos los factores de la fe, tales como el temor y la esperanza, los prejuicios y las pasiones, la imitación y el espíritu de grupo, la influencia de la casta y del medio [...] el conjunto de influencias que, nacidas del 'clima' intelectual, nos proveen las hipótesis que son para nosotros posibles o imposibles, vivas o muertas" (William James).

[3] Se refiere al movimiento francés de los trabajadores y trabajadoras intermitentes y precarios. Véase el sitio web de la Coordination de Ille-de-France, http://www.cip-idf.org. También, de Maurizio Lazzarato, "La forma política de la coordinación", en *transversal: prácticas instituyentes*, julio de 2007 (http://

transform.eipcp.net/transversal/0707/lazzarato/es); de Antonella Corsani, "Producción de saberes y nuevas formas de acción política", en *transversal: investigación militante*, abril de 2006 (http://transform.eipcp.net/transversal/0406/corsani/es); y de Lazzarato y Corsani, *Intermittents et précaires*, Éditions Amsterdam, París, 2008 (N. del T.).