

Entrevista a Peter Pál Pelbart
Cuando uno piensa está en guerra contra sí mismo...
Por el Colectivo Situaciones

La presencia de Deleuze y Guattari en tus textos es muy grande, y más allá del uso conceptual, se percibe una cercanía constante. Incluso a la hora de nombrarlos da la sensación de que estuviesen cerca, como si fuese una presencia que debería ser evidente para el que está leyendo. Quisiéramos saber cómo es esa presencia para vos, cómo la vivís y la elaborás, cómo es tu relación con esos textos.

Me gusta cómo contó una vez Pierre Lévy el modo en que conoció a Deleuze y Guattari. Él fue convocado al servicio militar y estuvo un año en prisión por desobediencia, por desertión. Y allí los conoció leyendo *El Anti-Edipo*, y dijo que al leerlos se le abrieron todas las puertas, ventanas y paredes de la prisión.

Mi encuentro fue mucho menos épico. Yo viví algunos años en un kibutz en Israel. Allí desde las cuatro de la mañana hasta el mediodía trabajaba en el campo con un tractor. Tenía, creo, diecinueve años. Después del almuerzo dormía un poco y luego tenía toda la tarde libre para leer. Leía Cortázar, y ahí me crucé con *El Anti-Edipo*. No sé qué habrá hecho en mí en un contexto como ese, comunitarista y colectivista como era el kibutz; pero me produjo algún efecto que más de veinte años después no sé si todavía pude entender.

Unos años más tarde me fui a París a estudiar filosofía y todos estos filósofos todavía estaban vivos. Eran los últimos pensadores próximos al Mayo del 68: en el 80 Deleuze daba sus clases en Saint Denis, también daba Derrida en la École Normale; así como Châtelet, Lyotard, Serres; estaban todos. Pasé tres años, hasta la graduación, completamente alucinado. Más tarde conocí a Guattari en Brasil, a través de Suely [Rolnik], y fue una relación muy inmediata y fuerte.

Vemos diferentes usos o modos de hacer presente la obra de Deleuze. Hay un uso un tanto abusivo, que a nosotros nos causa cierto malestar, al que podría llamárselo “deleuzianismo”. Y, por otro lado, lecturas más cuidadosas, más personales. Esta última fue la sensación que tuvimos al leer en tus textos las recurrencias en temas, problemas y recorridos referidos a Deleuze. La idea era preguntarte si vos habías pensado en estas diferentes lecturas.

A mí también me aplasta esta adhesión incondicional, doctrinal, partidaria e ideológica a Deleuze. Lo mío es más bien una intimidad... blanchotiana diría, con una cierta distancia. Creo que la obra de Deleuze no es un sistema, una doctrina, un conjunto de reglas; para mí todavía es un pensamiento muy enigmático. Veo que hay muchos agujeros, muchos saltos que no entiendo; distintos tonos. Creo que cuando lo que se hace es simplemente “adherir”, se aplastan otras dimensiones, algunas de las cuales vengo trabajando últimamente. Veo a los “deleuzianos” a la luz de una fórmula con la que Toni Negri nombro una vez a Deleuze: como un sacerdote de la alegría. Y a Deleuze eso lo incomodaba. Por eso el “deleuzeanismo” como una especie de sacerdocio de la alegría tiene sus peligros; y no es que eso no esté en Deleuze, está, pero de otra manera. Creo que en Deleuze hay muchos momentos en los que habla por ejemplo de cosas como la apatía, el agotamiento, el dolor, la tristeza. Nunca lo hace de una manera piadosa, ni religiosa, ni en un tono de negatividad. Tal vez podríamos empezar a pensarlo conceptualmente.

Un heideggeriano residente en Brasil leyó *Diferencia y repetición* y dijo: “impresionante, no hay negatividad en ese libro”. Algo que

podríamos considerar un elogio, él lo tomó como un absurdo filosófico. Pero yo creo eso mismo: que estas figuras que aparecen en Deleuze no son figuras de la negatividad. Y es muy difícil de pensarlas, ya no como signo de la negatividad, sino como otra cosa. Por eso me interesa la relación de Deleuze con Blanchot. Blanchot es un autor poco conocido, poco trabajado, está muy encerrado en la escuela literaria, mucha gente piensa que es un crítico literario; yo creo otra cosa. Influenció mucho a toda una generación entre los que está Derrida, Deleuze y también Foucault de una forma no muy palpable, no se sabe bien cómo, con su noción del *afuera*, y con la idea del Morir distinta de la Muerte: morir como una especie de proceso vital.

Creo también que hay en Deleuze toda una compleja relación con *lo impensable*. Es una relación que existe también en Heidegger pero de otra manera, con otro tono; y quizá el tono sea lo esencial. El tono es como el termómetro de un tipo de pensamiento. ¿Qué mueve un pensamiento en el que lo lee, lo escucha, lo trabaja? ¿Qué produce? ¿Qué forma de parálisis, qué forma de movilización? Si quisiera organizar esto conceptualmente, no tengo mejor fórmula que la de Nietzsche: el pensamiento es siempre expresión de un tipo de vida, síntoma de una manera de vivir. Entonces uno no se pregunta si un pensamiento es verdadero o falso. Pregunta en cambio qué tipo de vida pide pasaje, qué tipo de vida está afirmandose junto a ese pensamiento. Y es muy difícil, porque uno pasa del dominio de conceptos puros a esa especie de evaluación de maneras de vivir, de formas de vida, que son muy distintas. ¿Qué formas de vida se afirman en el dominio discursivo, filosófico?

Al leer tus textos sentimos que hay un logro muy propio en la relación que estableces entre un tipo de aproximación máxima a Deleuze, que es perceptible como implícito, con un contexto en el que pareciera que todo recae en el apoyo sobre las citas. Es decir, esa presencia tan implícita y a la vez citada de los autores, no está puesta como el fin del oficio del filósofo: mostrar lo que pensaban otros; sino que en esa aproximación máxima aparece de modo singular. Los textos que vas citando son a veces muy conocidos, y de repente

la forma de leerlos los iluminan de otra manera, provocando una especie de atravesamiento total, donde se invierten, se dan vuelta, o aparecen iluminados desde un lugar propio.

Es verdad que el momento en que se atraviesa a Deleuze uno queda fascinado, encuentra mucha familiaridad, por momentos cree tener un esquema conceptual organizado. Uno entiende la máquina. Entra ahí y sale empapado. Pero después hay un momento en el que ya no aguantás más, en el que hay que salir corriendo. Sino te volvéis un médium del autor. Yo no me banco más los coloquios sobre un autor. Estuve en uno sobre Foucault. Y había un ejército foucaultiano, ni siquiera eran una secta. Unos sí forman parte de la secta, pero otros van por oportunismo académico, en busca de un territorio de identificación, de filiación. Creo que todo eso es terrible, pero también lo más cotidiano y trivial.

A veces veo en mí una tendencia, dicho entre comillas, más “mesiánica”. Y para mí Deleuze es un fabuloso antídoto contra esta tendencia. El último año trabajé sobre el tema del nihilismo y hay varias cosas ahí: una es un cierto diagnóstico histórico-filosófico sobre la actualidad, que es el nihilismo contemporáneo. Otra es la idea de que hay que sacar algo que uno lleva en la piel, que hay que purgarse para escapar de algo que está impregnado en el aire, en el tiempo. Todo este rodeo para decir esto –que creo que es una idea que está en Deleuze–: uno guerrea contra sí mismo. Cuando uno piensa está en guerra contra sí mismo... Los poderes nos atraviesan, la mediósfera nos atraviesa, las parálisis, las tristezas fabricadas socialmente..., son todos elementos que nos hacen luchar contra nosotros mismos.

Pero creo que hay maneras distintas de luchar. Una es extrínsecamente: determinás un enemigo y él siempre está afuera, y vos estás del lado bueno. Allá está el mal, y acá el bien. Vos sos del partido de la alegría, contra el partido de la tristeza. El partido de la colectividad, contra el del individualismo. Es muy fácil esta forma, pero es inocua, porque estas atmósferas en realidad atraviesan todo, no hay un afuera, una extraterritorialidad a partir de la cual se pueda ‘juzgar’ el mundo

o rechazarlo. Más bien hay cosas que se deben atravesar. Hay una manera que es luchar contra, pero desde el comienzo en ese “contra” existe una dialéctica un poco viciada. Y la otra es, creo, meterse para salir por otro lado. Me gusta la imagen de *Mil Mesetas* sobre la gente que necesitó hacer un agujero en la montaña para salir del otro lado.

Vos sostenés que los movimientos sociales, cuando irrumpen, van más allá del marco de lo visible: así pasó en Brasil con el movimiento de los sin tierra, con los sin techo, etc. Sin embargo, vos también decías que esos nuevos modos de vida son en sí mismos valorizados y puestos a disposición en el mercado, que los incorpora en un régimen de visibilidad que es plegado como diferencia y puesto a funcionar en su propia lógica. ¿Cómo se piensa este problema?

Si, es verdad, en los últimos tiempos entré en contacto con un tipo de aglomeración, o de “sociabilidad”, que yo antes no conocía, y que siento que nos obliga a pensar estas figuras que no aparecen en un modo de visibilidad que los pueda reconocer como movimiento social. Creo que se inventan estrategias de vida muy sutiles, que a veces tartamudean, pero a veces son sumamente afirmativas. Esto está comentado en el libro. Un grupo de jóvenes músicos de la periferia de la ciudad de Cuiabá que entendieron que están completamente excluidos de una relación con la ciudad y resolvieron agruparse, ayudarse unos a los otros, construir una red cultural alternativa, y llegaron a inventar una moneda. El proyecto se llamaba Espacio Cubo.

Luego esta gente transforma completamente la vida cultural de la ciudad, y lo que parecía ser un pequeño movimiento de la periferia, se volvió la dinámica que movía la ciudad. Y después la iniciativa privada, y también la municipalidad, resolvieron adherir a este movimiento, implicándose, comprando con esa moneda, contratando espectáculos con esa moneda. Es decir, que esos jóvenes arrastraron todo un movimiento urbano hacia otro lado, y a partir de lo que ellos hacían, que era muy poco: cantar (sin ningún reconocimiento oficial, ni de la industria discográfica) y asociarse.

Lo que me impresionó fue esta especie de precariedad que conquista una consistencia flotante, pero que funciona por infiltración, por expansión rara. Porque después en otras ciudades pasó lo mismo, y todo fue diseminándose en la red. Sin tener un grado muy grande de formalización, poseen una absoluta conciencia sobre qué potencia tienen, negociando su autonomía frente a lo instituido, al estado, a la iniciativa privada y las instituciones culturales, y también entre lo micro y lo macro. Ellos saben qué es la biopotencia, qué cultura, qué economía inmaterial generan a partir de ella. Estas no son palabras de ellos, pero sí son prácticas muy concretas que a mí me hacen pensar: ¿qué discrepancia y qué afinidad hay entre lo que nosotros intentamos trabajar teóricamente y estas prácticas? Y por otro lado, considerar que nuestros instrumentos de percepción y de conceptualización a veces son insuficientes o pobres, o que habría que re trabajarlos, afinarlos para aprehender este tipo de fenómenos. Es raro porque los conceptos o vienen mucho antes, o mucho después. Hay cosas en *Mil Mesetas* que sirven treinta años después, llegaron demasiado temprano, ya estaban en elaboración en el pasado.

Deberíamos poder decir que la constitución actual de lo común no pasa por ninguna de las figuras de lo común que están instaladas en nuestro imaginario. ¿Qué otra afectividad está naciendo? ¿Qué otros modos de agotamiento, de dispersión? Son agenciamientos colectivos de enunciación, pero que tienen una manera muy singular. ¿Qué figuras de lo común van surgiendo? Algunas figuras que tenemos en nuestro repertorio son a veces insuficientes para acoger estas nuevas formas.

Hay dos cuestiones que no son propiamente preguntas, y no es claro cuál sea la relación que tienen entre sí, pero que ponemos sobre la mesa a ver qué sale.

Una se refiere a la impresión de que hay un conflicto entre el gusto filosófico por crear conceptos y la relación, de cercanía y de distancia, que hay entre los conceptos y los modos de vida. ¿Qué distancias convienen a quien tiene amor por los conceptos y busca relacionarlos con modos de vida, con experiencias? Y en tensión con esto, hay una

suerte de exigencia política, como es el caso mencionado por vos de Antonio Negri, que necesita hacer de la alegría, y de otros conceptos o autores, un vector para dar coherencia a ciertos agenciamientos, con la sensación de que es la única manera de quebrar los dispositivos biopolíticos. Es muy interesante ver la desproporción y la falta de armonía que a veces predomina entre ambas preocupaciones y no subestimar ninguna de las dos. Es decir: el espacio problemático que existe entre sensibilidades y modos de vida que se van creando, que requieren un compromiso en tanto proceso, y la evaluación y creación de conceptos.

La otra cuestión es señalar una idea muy presente en tus textos: la *auto-omisión*. Hablás de la necesidad de una sensibilidad atenta a las distancias, a las aproximaciones, a las identificaciones y a las fugas, a partir de la imagen de tener siempre la “mochila lista”. Entendemos que tal vez no se trate simplemente de irse, sino a veces de hacer silencio o de adoptar otra posición. ¿Qué significan estas *auto-omisiones* en relación a los proyectos colectivos y a los vínculos de uno a uno? ¿Cómo puede el pensamiento ayudarnos en esos momentos en los que hay que poder percibir las variaciones entre lo vital y lo mortífero? ¿Cómo tener más disponibilidad a cuestionar el estado de salud de algunos procesos que a “intentar salvarse/los” a toda costa? Se trataría de un modo de la deserción que no tiene nada que ver con la traición, sino con un corrimiento respecto de ciertos lugares, ciertos modos de hablar, ciertas maneras de ocupar el espacio, y también lo contrario: de ciertos modos de pasividad, de inercia, de automatismo.

Yo soy muy sensible a esto. Me parece que tocaron un punto... Hay un autor que a veces utilizo, Juliano Pessanha, que escribió una trilogía: *La sabiduría del nunca*, *La ignorancia del siempre*, *La certeza del ahora*. Los tres libros manejan diferentes tipos de registro a la vez: la novela autobiográfica, ensayos psico-filosóficos y poemas o aforismos. En el tercero de los libros, al que le hice un prefacio, hay un personaje inspirado en Grombowicz llamado Grombo, y tiene la idea de que escribió una heterotanatografía. No es una autobiografía porque no cuenta su vida. En realidad cuanta cómo desde que nació fue sistemáticamente

asesinado. Por los padres, por los psicólogos, por los educadores, por toda la gente que lo circundaba y supuestamente estaba encargado de cuidarlo. Cuenta entonces la muerte de este que es él mismo, en manos de todos los “competentes” de la vida, incluso la madre que lo mira siendo un bebé y sabe que tiene que sonreír para estimularlo, obedeciendo una consigna psicológica, pedagógica, etc.

Escribe todo esto con una gran fuerza y de modo visceral, y todo el tiempo insiste en que hay como una argamasa social –de la que todos estos especialistas de la vida son parte– que evita que las cosas se desmoronen. Y entonces se pregunta ¿cómo escapar? Hay algo que me parece que él denuncia a su manera, que es cómo no dejarse prender por esta argamasa a la que se le pueden dar muchos nombres, atribuírselo a varias instancias, instituciones, imaginarios, etc. Creo que en el fondo de todo esto está la idea de que tenemos el derecho de desertar de sociabilidades mortíferas, pero bueno, las sociabilidades mortíferas son fáciles de identificar cuando están en el vecino, la familia del otro, etc. Es más difícil cuando uno mismo queda atrapado por ellas como por una garra.

Entonces, esta especie de derecho –que ni siquiera es un derecho, porque escapa a una formalización jurídica, porque es algo que es mucho más vital–, esta huída, este resguardo, o repliegue, ¿cómo es posible pensarlo sin que sea una especie de autocercamiento, de reterritorialización sobre el yo? ¿Cómo pensarlo en situaciones que exigen una suerte de compromiso, de fidelidad, de proyectos, etc.?

Yo pienso en mi contexto, en la Universidad, en el teatro, que es como mi “laboratorio”. A veces digo: “bueno, estoy muerto, déjenme”. Es muy difícil que eso se entienda, que se acepte, que no sea visto como una traición, un abandono, una apatía. Es otra cosa. Y creo que es lo más difícil de seguir socialmente. Creo que hay que poder irse y volver de otra manera. Estoy de acuerdo en que hay saltos de perspectiva que uno puede experimentar en un grupo, en un proyecto, y no congelarse en su identidad funcional dentro ese espacio. Esa es una cosa.

La otra, tiene que ver con los conceptos y la vida. Es más difícil,

porque es verdad que el concepto tiene su autonomía, yo estoy muy de acuerdo con Deleuze en eso; expresan otra cosa. Hay una autoposición del concepto, que es su fuerza de expansión, de transversalidad, de creación de mundo.

Sólo expresa al propio pensamiento que lo piensa, digamos.

Creo que esto lo vio muy bien Jean-Luc Nancy en el artículo “El pliegue deleuzeano del pensamiento”¹ donde se pregunta qué es el concepto para Deleuze, ¿la representación del mundo? Y llega a una conclusión: es un pliegue del mundo, es una manera de plegarlo.

El concepto tiene su autonomía, su especificidad o tecnicidad, sin por eso congelarse en una esfera... pero si no se cultiva esta autonomía corremos el riesgo de quedarnos atrapados en el sentido común. Entonces hay una potencia de desterritorialización del concepto que es inigualable. Soy muy favorable a esa especificidad, pero también debe pensarse cómo ejercerla sin la adhesión, porque no se trata de adherir. Es muy complicado. A veces se da una compra de la doctrina que cierra otros procesos.

A propósito de esto Deleuze dice algo difícil de entender pero sugerente: “Escribir no por, sino ante los animales, los locos, etc.” Es una exigencia muy importante en el pensamiento: no se trata sólo de la historia de los conceptos, o de los autores, sino de qué tipo de exigencia obliga a ir más allá.

Nunca entendí bien esa frase, pero la dramaticé un poco, en una performance filosófica delante de once chanchos. Creo que tiene que ver con una dimensión inhumana del pensamiento, que si no se manifiesta, permanecemos atrapados en la forma “humana, demasiado humana”, con todo el repertorio de morales, religiones, etc.

1. J.-L. Nancy, “Pli deleuzien de la pensée”, en É. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1998. [Ed. cast. *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, editado por revistas *Sé cauto* y *Euphorion*, Medellín, 2002].

Agamben está todo el tiempo con el tema de la animalización de la vida, la biologización de la vida, etc. Y mete ahí una idea: que hay una especie de máquina antropológica que separa al hombre del animal. Pero ¿qué idea de animal opera ahí? En Deleuze es completamente distinto, porque no está esa diferencia. Es una línea continua...

Es un umbral de doble vía.

Exacto. Entonces habría que trabajar mejor la animalidad de la vida, lo inhumano. Deleuze dice: “el animal es el único que sabe morir”, es tan anti-heideggeriano... Heidegger decía que la muerte era sólo para el hombre, y el animal es pura inmediatez.

También en esa dirección, me incomoda la manera en que algunas perspectivas privilegian el lenguaje para pensar lo “común”, que le delegan al lenguaje el monopolio del común. Yo no estoy seguro de que sea una buena vía. Hay un mínimo de homogeneización del lenguaje que es la garantía de sociabilidad, pero ¿es que el común pasa enteramente por ahí? O, por el contrario, podríamos pensar que el común sería el fondo vital que incluye tanto al lenguaje como al no-lenguaje, a los sentidos como al no-sentido, a las rupturas a-significantes, etc. Todo un dominio pre-individual que es “pre” entre comillas, porque no quiere decir que venga antes cronológicamente, es simplemente otro régimen.

Pienso en Von Weizsäcker, un neurólogo y psiquiatra alemán que estaba muy presente entre las lecturas hechas en la clínica de La Borde, que tiene una definición de la subjetividad muy rara: la subjetividad es la relación con el fondo. Es un fondo sin fondo. Y bien, ¿qué es el fondo sin fondo? Es la vida. Y a partir de ahí construye toda una teoría sobre el sufrimiento, y dice que el sufrimiento viene cuando ese fondo deja de ser un fondo, cuando el fondo irrumpe.

Entonces cuando el fondo irrumpe hay una especie de disolución de la forma, y ahí hay un momento de crisis, eso es la enfermedad. Y en esta crisis parece que nada es posible. La paradoja está en que precisamente en ese momento todo es posible. Coinciden el “nada es

posible”, con el momento en que “todo se mueve”. Es decir, la crisis no es resultado de algo sino la condición para que algo suceda. La catástrofe no es el fruto de una degeneración, sino la condición de posibilidad para que algo se inaugure. Creo que Guattari lo utilizó a Von Weizsäcker más de lo que lo cita –por ejemplo en *Caosmosis*– para pensar lo pre-verbal.

En esta misma frecuencia, me interesa mucho pensar el agotamiento. Entiendo que es una clave de lo contemporáneo. Deleuze escribió su texto sobre Beckett, “El agotado”², algunos años después del derrumbe del Muro de Berlín, y no es por casualidad. El agotamiento se corresponde con un vaciamiento de todos los posibles catalogados e incorporados en el repertorio. Con un vaciamiento así, uno ya no tiene de donde agarrarse: ni una utopía, ni una ideología, ni un ancla. Y ante esta imposibilidad no le queda opción. Tiene que inventarse un posible.

Negri dice que estamos en un momento de transición, y en mi perspectiva, su enfoque no está lejos de esta idea que señalo. El pasaje, la transición, ¿cómo pensar este momento? Como decía alguien en una charla el otro día: “no tenemos más referencias, hay que inventarlas”. Y creo que estas figuras de agotamiento, de crisis, de catástrofe, o de nihilismo pasivo y activo, podrían ayudarnos a pensar este pasaje, no de manera melancólica, tampoco eufórica, sino de otro modo, como una necesidad sobre un fondo de indeterminación. Y lo que lo hace más complejo es el hecho de que exige un trabajo sobre la percepción, que no es meramente validar las acciones o los afectos según el resultado, sino desde lo que pasa, en la validez de lo que pasa y vale porque pasa.

Deleuze siempre rechazó la idea de que la validez fuera mensurada por el resultado: si la revolución triunfó o no triunfó. Hay un devenir de las personas que es inmanente y no se puede delegar en un resultado.

2. Gilles Deleuze, “El agotado”, [traducción de Damián Tabarovskiy] revista *Confinés* Nro. 3, Buenos Aires, septiembre de 1996.

Si no se trata de validar ese devenir por los resultados, ¿cuál es su criterio?

No sé. Al menos percibirlos, hallarse con ellos, podría ser. Creo que un libro, o un taller, son dispositivos de expresión, de consistencialización. ¿Cuál sería la función del libro o de un taller? Tal vez sea un acontecimiento que produce otros acontecimientos. Armar un plano en el que las cosas puedan ganar en consistencia es algo muy fuerte.

Buenos Aires, diciembre 2008

I. La vida (en) común

La comunidad de los sin comunidad

Varios autores contemporáneos –Toni Negri, Giorgio Agamben, Paolo Virno, Jean-Luc Nancy, incluso Maurice Blanchot, entre otros– se refieren con insistencia a una cuestión trivial: hoy vivimos una crisis de lo “común”. Las formas que antes parecían garantizarles a los hombres un contorno común, que le aseguraban al lazo social alguna consistencia, perdieron su pregnancia y entraron definitivamente en colapso, desde la llamada esfera pública hasta los modos de asociación consagrados: comunitarios, nacionales, ideológicos, partidarios, sindicales. Deambulamos entre espectros de lo común: los medios, la escenificación política, los consensos económicos legitimados, pero también las recaídas en lo étnico o en la religión, la invocación civilizadora basada en el pánico, la militarización de la existencia para defender la “vida” supuestamente “común”; o, más precisamente, para defender una forma-de-vida llamada “común”. No obstante, sabemos bien que esta “vida”, o esta “forma-de-vida”, no es realmente “común”; que cuando participamos de esos consensos, de esas guerras, de esos pánicos, de esos circos políticos, de esos modos caducos de agremiación, o incluso de ese lenguaje que habla en nuestro nombre, somos víctimas o cómplices de un secuestro.