

“LA VIDA EN COMÚN” | EXTRACTOS DE LA
FILOSOFÍA DE LA DESERCIÓN
NIHILISMO, LOCURA Y COMUNIDAD
PETER PÁL PELBART

*

1 | 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

agregación, o incluso de ese lenguaje que habla en nuestro nombre, somos víctimas o cómplices de un secuestro.

Si hoy hay, de hecho, un secuestro de lo común, una expropiación de lo común, una manipulación de lo común, bajo formas consensuales, unitarias, espectacularizadas, totalizadas, transcendentalizadas; es necesario reconocer que, al mismo tiempo, y paradójicamente, tales figuraciones de lo “común” comienzan a aparecer finalmente como aquello que son: puro espectro. En otro contexto, Deleuze nos recuerda que, a partir sobre todo de la Segunda Guerra Mundial, los clichés comenzaron a aparecer como aquello que son: meros clichés. Los clichés de la relación, los clichés del amor, los clichés del pueblo, los clichés de la política o de la revolución, los clichés de aquello que nos liga al mundo. Y sólo en el momento en que, vaciados de su pregnancia, se revelaron como clichés –esto es, como imágenes acabadas, prefabricadas, esquemas reconocibles, meros calcos de lo empírico–, es que el pensamiento pudo liberarse de ellos para encontrar aquello que es “real” en su fuerza de afectación. Lo cual tiene consecuencias estéticas y políticas a determinar.

Ahora bien: hoy, tanto la percepción del secuestro de lo común como la revelación del carácter espectral de ese común transcendentalizado se dan en condiciones muy específicas: precisamente en un momento en que lo común –y no su imagen– está preparado para aparecer en su máxima fuerza de afectación, y de manera inmanente, dado el nuevo contexto productivo y biopolítico actual. Para decirlo con claridad: a diferencia de lo que ocurría algunas décadas atrás, cuando lo común se definía y era vivido como aquel espacio abstracto que conjugaba las individualidades y se sobreponía a ellas –fuera como espacio público, fuera como política–, hoy lo común es el espacio productivo por excelencia. El contexto contemporáneo trajo a la luz, de manera inédita en la historia –pues lo hizo en su núcleo propiamente económico y biopolítico–, la prevalencia de lo

“común”. El llamado trabajo inmaterial, la producción posfordista, el capitalismo cognitivo, son todos fruto de la emergencia de lo común: todos exigen facultades vinculadas a lo que nos es más común, esto es, el lenguaje y su haz correlativo: la inteligencia, los saberes, la cognición, la memoria, la imaginación y, por consiguiente, la inventiva común.

Pero también exigen requisitos subjetivos vinculados con el lenguaje, como la capacidad de comunicar, de relacionarse, de asociar, de cooperar, de compartir la memoria, de forjar nuevas conexiones y hacer proliferar las redes. En este contexto de capitalismo en red o conectivo –que algunos llaman incluso rizomático–, por lo menos idealmente, aquello que es común se pone a trabajar en común. Y no podría ser de otro modo: a fin de cuentas, ¿qué sería un lenguaje privado? ¿Qué vendría a ser una conexión solipsista? ¿Qué sentido tendría un saber exclusivamente referido a sí mismo? Poner en común lo que es común, poner en circulación lo que ya es patrimonio de todos, hacer proliferar lo que está en todos y en todas partes, sea el lenguaje, la vida, la inventiva... Pero esta dinámica, así sólo parcialmente descrita, corresponde a lo que de hecho sucede, ya que se hace acompañar de la apropiación de lo común, de la expropiación de lo común, de la privatización de lo común, de la vampirización de lo común emprendida por las diversas empresas, mafias, estados e instituciones, con finalidades que el capitalismo no puede disimular, ni siquiera en sus versiones más rizomáticas.

2 | LA VIDA EN COMÚN NOSTALGIAS DE LA COMUNIDAD

Antes de ocuparme de algunas observaciones de Deleuze respecto de este tema, cabe hacer un desvío para situar la cuestión de la comunidad en un contexto más amplio. En *La comunidad desobrada*,³ Jean-Luc Nancy nos recuerda que, según la tradición teórica occidental, allí donde hay sociedad se ha perdido la comunidad. Quien dice sociedad ya dice pérdida o degradación de una intimidad comunitaria, de manera tal que la comunidad es aquello que la sociedad ha destruido. Es así como habría nacido el solitario, aquel que, en el interior de la sociedad, desearía ser ciudadano de una comunidad libre y soberana. Precisamente aquella comunidad que la sociedad arruinó. Rousseau, por ejemplo, habría sido el primer pensador de la comunidad en tener “conciencia de una ruptura (tal vez irreparable) de esa comunidad”. Rousseau fue seguido por los románticos, por Hegel... “Hasta nosotros –dice Nancy–, la historia habrá sido pensada sobre el trasfondo de [una] comunidad perdida; [una comunidad] a reencontrar o reconstituir”. La comunidad perdida o deshecha puede ejemplificarse de varias formas: como la familia natural, como la ciudad ateniense, como

la república romana, como la primera comunidad cristiana, como las corporaciones, comunas o fraternidades... Siempre refiere a una era perdida en que la comunidad se tejía con lazos estrechos, armoniosos, y proporcionaba de sí misma, fuese por medio de instituciones, ritos o símbolos, una representación de unidad. “Distinta de la sociedad [...] la comunidad no es sólo la comunicación íntima entre sus miembros, sino también la comunión orgánica de ella misma con su propia esencia”. Está constituida por el hecho de compartir una identidad, según el modelo de la familia y del amor.

El autor concluye que sería preciso desconfiar tanto de esta conciencia retrospectiva de la pérdida de la comunidad y de su identidad, como del ideal prospectivo que dicha nostalgia produce, y que acompañan a Occidente desde sus orígenes. En cada momento de su historia, Occidente se entrega a la nostalgia de una comunidad perdida, desaparecida, arcaica, y deplora la pérdida de una familiaridad, de una fraternidad, de una convivialidad. Lo curioso es que la verdadera conciencia de la pérdida de la comunidad es cristiana: la comunidad que añoran Rousseau, Schlegel, Hegel, Bakunin, Marx, Wagner o Mallarmé se piensa como comunión en el seno del cuerpo místico de Cristo. La comunidad sería el mito moderno de la participación del hombre en la vida divina. El ansia de comunidad sería una invención tardía que apunta a responder a la dura realidad de la experiencia moderna, de la cual la divinidad se retira infinitamente (como lo mostró Hölderlin). La muerte de Dios sería un modo de referirse a la muerte de la comunidad, y traería consigo esa promesa de resurrección posible en una inmanencia común entre el hombre y Dios. Toda la conciencia cristiana, moderna, humanista de la pérdida de la comunidad va en esa dirección.

3 | LA VIDA EN COMÚN LA COMUNIDAD NUNCA EXISTIÓ

A lo que Nancy responde, simplemente: La communauté n'a pas eu lieu. La comunidad nunca existió. Ni en los indios Guayaqui, ni en el espíritu de un pueblo hegeliano, ni en la cristiandad. “La Gesellschaft (sociedad) no vino, con el Estado, la industria, el capital, a disolver una Gemeinschaft (comunidad) anterior”. Sería más correcto decir que la “sociedad”, comprendida como asociación disociadora de las fuerzas, de las necesidades y de los signos, tomó el lugar de algo para lo que no tenemos ni nombre ni concepto, y que mantenía una comunicación mucho más amplia que la del lazo social (con los dioses, el cosmos, los animales, los muertos, los desconocidos) y, al mismo tiempo, una segmentación mucho más definida, con efectos más duros (de soledad, inasistencia, rechazo, etc.). “La sociedad no se construyó sobre la ruina de una comunidad. La comunidad, lejos de ser lo que la sociedad habría deshecho o perdido, es lo que nos acontece –interrogante, espera, acontecimiento, imperativo– a partir de la sociedad [...] Nada se ha perdido, y por lo mismo, nada está perdido. Sólo nosotros estamos perdidos, nosotros, sobre quienes el ‘lazo social’ (las relaciones, la

comunicación), nuestra invención, recae pesadamente...”.

O sea, la comunidad perdida no pasa de ser un fantasma. Aquello que supuestamente se perdió de la “comunidad”, aquella comunión, unidad, copertenencia, es esa pérdida que es precisamente constitutiva de la comunidad. En otros términos, y de la manera más paradójica, la comunidad sólo es pensable como negación de la fusión, de la homogeneidad, de la identidad consigo misma. La comunidad tiene por condición precisamente la heterogeneidad, la pluralidad, la distancia. De allí la condena categórica del deseo de fusión por comunión, pues siempre lleva a la muerte o el suicidio. El nazismo sería un ejemplo extremo. El deseo de fusión unitaria presupone la pureza unitaria, y puede llevar siempre más lejos las exclusiones sucesivas de aquellos que no responden a dicha pureza, hasta desembocar en el suicidio colectivo. Por cierto, por algún tiempo, el propio término “comunidad”, dado el secuestro de que fuera objeto por parte de los nazis y su elogio de la “comunidad del pueblo”, provocó un reflejo de hostilidad en la izquierda alemana. Tuvieron que pasar varios años antes de que el término fuese desvinculado del nazismo y reconectado con la palabra comunismo. En todo caso, la inmolación, a través o en nombre de la comunidad, hacía que la muerte fuera reabsorbida por aquélla, con lo que la muerte se llenaba de sentido, de valores, de fines, de historia. Es la negatividad reabsorbida (la muerte de todos y cada uno reabsorbida en la vida del Infinito). Pero la obra de muerte, insiste Nancy, no puede fundar una comunidad. Muy por el contrario: es únicamente la imposibilidad de hacer obra de la muerte lo que podría fundar la comunidad.

Al deseo de fusión, que de la muerte hace obra, se contrapone otra visión de comunidad, a contramano de toda nostalgia, de toda metafísica de comunión. Según el autor, aún no ha surgido semejante figura de comunidad. Tal vez esto quiera decir que lentamente aprendemos que no se trata de modelar una esencia

comunitaria, sino de pensar la insistente e insólita exigencia de comunidad, más allá de los totalitarismos que se insinúan por todos lados, de los proyectos técnico-económicos que sustituyeron a los proyectos comunitarios-comunistas-humanistas. En este sentido, la exigencia de comunidad nos sería todavía desconocida. Es una tarea, aún si conlleva las inquietudes pueriles –a veces confusas– de las ideologías de la comunión o la convivialidad. ¿Por qué esta exigencia de comunidad nos sería desconocida? Porque la comunidad, a contramano del sueño de fusión, está hecha de interrupción, fragmentación, suspenso, está hecha de seres singulares y sus encuentros. De ahí que la propia idea de lazo social que se insinúa en la reflexión sobre la comunidad sea artificiosa, pues elude precisamente ese entre. Comunidad como el hecho de compartir una separación dada por la singularidad.

Llegamos así a una idea curiosa. Si la comunidad es lo opuesto de la sociedad, no lo es por ser el espacio de una intimidad que la sociedad destruyó, sino, casi al contrario, por ser el espacio de una distancia que la sociedad, en su movimiento de totalización, no para de conjurar. En otras palabras, y como dice Blanchot en su libro *La comunidad inconfesable*, en la comunidad ya no se trata de una relación de lo Mismo con lo Mismo, sino de una relación en la que interviene lo Otro, y éste es siempre irreductible, siempre asimétrico. De hecho, introduce la asimetría. Por un lado, entonces, el infinito de la alteridad encarnada por el Otro devasta la integridad del sujeto, desmoronando su identidad centrada y aislada, abriéndolo a una exterioridad irrevocable, en un no-acabado constitutivo. Por otro lado, esa asimetría impide que todos y cada uno sean reabsorbidos en una totalidad que constituiría una individualidad ampliada. Como suele suceder cuando, por ejemplo, los monjes se despojan de todo para formar parte de una comunidad, pero a partir de ese despojamiento pasan a ser poseedores de todo, igual que en el kibutz o en las formas reales o utópicas de comunismo. En contrapartida, está eso que ya difícilmente nos atrevamos a llamar comunidad, pues no es una comunidad de iguales, y que sería más bien una ausencia de

comunidad, en el sentido de que es una ausencia de reciprocidad, de fusión, de unidad, de comunión, de posesión. Esta comunidad negativa –como la llamó Georges Bataille–, comunidad de los que no tienen comunidad, asume la imposibilidad de su coincidencia consigo misma, pues está fundada, como diría él, sobre el absoluto de la separación que necesita afirmarse para romperse, hasta convertirse en relación. Relación paradójica, insensata. Insensatez que consiste en un rechazo que tal vez Bartleby dramatice de la forma más extrema: el rechazo de hacer obra. Es allí donde la comunidad sirve para... nada. Es allí, tal vez, donde la comunidad comienza a hacerse soberana. Atrevámonos a llevar este pensamiento a su extremo, con todo el riesgo que ello comporta, puesto que no se trata aquí de transmitir una doctrina, sino de experimentar un haz de ideas.

4 | LA VIDA EN COMÚN COMUNIDAD Y SOBERANÍA

Qué es soberano, rigurosamente hablando? Es aquello que existe soberanamente, independiente de toda utilidad, de todo provecho, de toda necesidad, de toda finalidad. Soberano es lo que no sirve para nada, lo que no es reducible a un fin por una lógica productiva. Incluso literalmente, soberano es aquel que vive del excedente obtenido de los otros mediante extorsión, y cuya existencia se abre sin límites más allá de su propia muerte. El soberano es el opuesto del esclavo, lo opuesto a lo servil, a lo sometido, sea a la necesidad, al trabajo, a la producción, a la acumulación, a los límites o a la propia muerte. El soberano dispone libremente del tiempo y del mundo, de los recursos del mundo. Es aquel cuyo presente no está subordinado al futuro, donde el instante brilla con total autonomía. Aquel que vive soberanamente, si lo pensamos con radicalidad, vive y muere del mismo modo que el animal, o que un dios. Es del orden del juego, no del del trabajo. La sexualidad, por ejemplo, es útil, y por lo tanto servil, pero el erotismo ya es inútil y, en ese sentido, soberano. Implica un dispendio gratuito. Lo mismo puede decirse de la risa, la fiesta, las lágrimas, las diversas efusiones, de todo

aquello que contiene un excedente. Bataille, en su texto *Essai sur la souveraineté*, afirma que ese excedente tiene algo del orden del milagro, incluso del orden de lo divino. Bataille llega a darle la razón al Evangelio, según el cual el hombre no tiene sólo necesidad de pan, sino también hambre de milagro. Pues el deseo de soberanía, según Bataille, está en todos nosotros. Incluso en el obrero, que con su vaso de cerveza participa, por un instante al menos, y en algún grado, de ese elemento gratuito y milagroso, de ese dispendio inútil y por eso mismo glorioso. Esto puede ocurrir con cualquiera, y en la misma medida, frente a la belleza, la tristeza fúnebre, lo sagrado y hasta la violencia. Lo más difícil de entender para Bataille es que esas soberanías, que interrumpen la continuidad encadenada del tiempo, no tengan objeto ni objetivo, no lleven a Nada, sean Nada (“Rien”, no “Néant”).

Bien, está claro que el mundo en que vivimos, dice Bataille, es el de la utilidad, la acumulación, el encadenamiento en la duración, la operación subordinada, las obras útiles; en contraposición con esa dosis de azar, de arbitrariedad, de esplendor inútil, fasto o nefasto, que ya no aparece en formas rituales consagradas exteriormente, como en otros tiempos, sino en momentos y estados difusos y subjetivos, de no servilismo, de gratuidad milagrosa, de dispendio o simple disipación. En esa soberanía se pone en juego una pérdida de sí, por detrás de la cual, como en *Bartleby*, habla un rechazo a la servidumbre. En un juego de palabras, diríamos: De la No-Servidumbre Involuntaria. Es algo de este orden lo que está en juego en la noción de soberanía tal como ésta fue pensada por Bataille, concepción que Habermas considera heredera de Nietzsche y precursora de Foucault.

5 | LA VIDA EN COMÚN MAYO DEL 68 Y EL DESEO DE COMUNIDAD

Sería preciso volver ahora al tema de la comunidad, teniendo por telón de fondo estas ideas nada convencionales –más bien contrarias a nuestra tradición productivista y comunicacional–, tanto de soberanía como de comunidad. Podríamos seguir de cerca el bello comentario de Maurice Blanchot sobre Mayo del 68, con su secuencia de observaciones en torno a aquello que, en la obra de Bataille, se refiere a la comunidad imposible, la comunidad ausente, la comunidad negativa, la comunidad de los que no tienen comunidad.

Tras hacer una descripción de la atmósfera de Mayo del 68, que incluye la comunicación explosiva, la efervescencia, la libertad de habla, el placer de estar juntos, una cierta inocencia, la ausencia de proyecto, Blanchot se refiere al rechazo a la toma del poder, de un poder al que se le delegaría algo: es como si fuera una declaración de impotencia. Como una presencia que, para no limitarse, acepta no hacer nada, acepta estar ahí, y después ausentarse, dispersarse. Al describir el carácter incomún de este “pueblo” que se resiste a durar, a perseverar, que ignora las estructuras que podrían darle

estabilidad, con esa mezcla de presencia y ausencia, Blanchot escribe: “Es por eso que es temible para los detentores de un poder que no lo reconoce: porque no se deja agarrar, porque es tanto la disolución del hecho social como la indócil obstinación por reinventarlo en una soberanía que la ley no puede circunscribir, puesto que la rechaza”. Es esa potencia impotente, sociedad a-social, asociación siempre lista para disociarse, dispersión siempre inminente de una “presencia que ocupa momentáneamente todo el espacio y no obstante no tiene lugar (utopía), una especie de mesianismo que no anuncia nada más allá de su autonomía y su inoperancia”, el debilitamiento imperceptible del lazo social, pero al mismo tiempo la inclinación a aquello que se muestra tan imposible cuanto inestable: la comunidad.

Blanchot, en este punto, diferencia la comunidad tradicional de la tierra, la sangre, la raza, de la comunidad electiva. Y cita a Bataille: “Si ese mundo no fuese constantemente recorrido por los movimientos convulsivos de los seres que se buscan unos a otros [...], tendría la apariencia de un escarnio dirigido a aquellos que hace nacer”. ¿Pero qué es este movimiento convulsivo de los seres que se buscan unos a otros? ¿Sería el amor, como cuando se dice comunidad de los amantes? O el deseo, tal como lo señala Negri, al decir: “El deseo de comunidad es el espectro y el alma del poder constituyente; deseo de una comunidad tan real como ausente, trama y modo de un movimiento cuya determinación esencial es la exigencia de ser, repetida, apremiante, surgida de una ausencia”. ¿O se trata de un movimiento que no tolera nombres, ni amor, ni deseo, sino que atrae a los seres para arrojarlos unos a otros, según sus cuerpos o su corazón y su pensamiento, arrancándolos de la sociedad ordinaria? Hay algo de inconfesable en esa extrañeza que, no pudiendo ser común, es no obstante lo que funda una comunidad, siempre provisoria y siempre ya abandonada. Algo entre la obra y la inoperancia...

Tal vez es lo que le haya interesado a Jean-Luc Nancy, recalificar

una región sobre la que ya ningún proyecto comunista o comunitario avanzaba. Repensar la comunidad en términos distintos de aquellos que en su origen cristiano, religioso, la habían calificado (a saber, como comunión). Repensarla en términos de la instancia de lo “común”, con todo el enigma allí contenido y la dificultad de comprender ese común, “su carácter no dado, no disponible y, en ese sentido, lo menos ‘común’ del mundo”. Repensar el secreto de lo común que no fuese un secreto común. El desafío obligó al autor a un desplazamiento: hablar más bien de estar-en-común, estar-con, para evitar la resonancia de demasiada plenitud que fue adquiriendo el término “comunidad”, lleno de sustancia e interioridad, incluso cristiana (comunidad espiritual, fraternal, de comunión) o más ampliamente religiosa (comunidad judía, ‘umma) o étnica, con todos los riesgos fascistizantes de la pulsión comunitarista. Incluso la comunidad inoperante, como la había llamado Nancy en sus comentarios a partir de Bataille, con su rechazo a los Estados-nación, a los partidos, Asambleas, Pueblos, compañías o fraternidades, dejaba intocado ese dominio de lo común, y el deseo (y la angustia) del ser-común que los fundamentalismos instrumentalizan crecientemente.

6 | LA VIDA EN COMÚN CÓMO VIVIR SOLOS

Este título es un juego de palabras a partir del *Cómo vivir juntos* de Roland Barthes, e inspirado en una escena de la que fui testigo, a comienzos de los años ochenta, en una clase de Deleuze en París. En una de tantas, uno de los asistentes, tal vez un paciente de Guattari de la clínica La Borde, interrumpió la disertación para preguntar por qué hoy en día se dejaba a las personas tan solas, por qué era tan difícil comunicarse. Deleuze respondió gentilmente: el problema no es que nos dejan solos, es que no nos dejan lo suficientemente solos. No puedo imaginarme qué provocó esta respuesta zen al afligido interlocutor. Venida, por otro lado, de alguien que definió el trabajo del profesor como el de reconciliar al alumno con su soledad. De cualquier modo, Deleuze no se cansó de escribir que sufrimos un exceso de comunicación, que estamos “atravesados de palabras inútiles, de una cantidad demente de palabras e imágenes”, y que sería mejor crear “vacuolas de soledad y de silencio” para que por fin se tenga algo que decir. El hecho es que Deleuze nunca dejó de reivindicar la soledad absoluta. Incluso en los personajes que privilegia a lo largo de su obra, vemos con

cuánta insistencia vuelve este tema. Tomemos el caso de Bartleby, el escribiente descrito por Melville, que ante cada orden de su patrón, responde: I Would prefer not to, “Preferiría no hacerlo”. Con esta frase lacónica alborota su entorno. El abogado oscila entre la piedad y el rechazo frente a este empleado plantado detrás del biombo, pálido y flaco, hecho un alma en pena, que por poco no habla, ni come, que nunca sale, al que es imposible sacar de ahí, y que sólo repite: preferiría no hacerlo. Con su pasividad desmonta los resortes del sentido que garantizan la dialéctica del mundo y hace que todo se ponga a correr, en una desterritorialización del lenguaje, de los lugares, de las funciones, de los hábitos. Desde el fondo de su soledad, dice Deleuze, tales individuos no revelan sólo el rechazo de una sociabilidad envenenada, sino que son un llamado a una solidaridad nueva, invocación de una comunidad por venir.

Cuántos lo intentaron, y por las vías más tortuosas. Dado que Roland Barthes, en su texto *Cómo vivir juntos*, se permitió revelar su fantasía personal de comunidad, a saber, el monasterio en el monte Athos, yo también me permito tomar un ejemplo demodé, venido del campo psiquiátrico. Reclusión por reclusión, cada uno con su fantasía.

Pues bien, Jean Oury, que dirigió junto con Félix Guattari la clínica La Borde, prácticamente se internó con sus pacientes en ese castillo antiguo y decadente. La cuestión que lo asedió por el resto de su vida no es indiferente a los Bartlebys que cruzamos en cada esquina, este gran manicomio posmoderno que es el nuestro: ¿Cómo sostener un colectivo que preserve la dimensión de la singularidad? ¿Cómo crear espacios heterogéneos, con tonalidades propias, atmósferas distintas, en los que cada uno se enganche a su modo? ¿Cómo mantener una disponibilidad que propicie los encuentros, pero que no los imponga, una atención que permita el contacto y preserve la alteridad? ¿Cómo dar lugar al azar, sin programarlo? ¿Cómo sostener una “gentileza” que permita la

emergencia de un hablar allí donde crece el desierto afectivo?
Cuando describió La Borde, Marie Depuse se refirió a una comunidad hecha de suavidad, no obstante macerada en el roce con el dolor.

Estos sujetos necesitan hasta del polvillo para protegerse de la violencia del día. Por eso, cuando se barre, es preciso hacerlo despacito. “Es mientras se gira en torno a sus camas, que se recogen las migas, que se tocan sus sábanas, su cuerpo, que tienen lugar los diálogos más suaves, la conversación infinita entre aquellos que temen la luz y aquellos otros que toman sobre sí la miseria de la noche.” Ninguna utopía aséptica, tal vez porque el psicótico está ahí, feliz o infelizmente, para recordarnos que hay algo en el mundo empírico que gira en falso (Oury). Es verdad que todo esto parece pertenecer a un pasado casi proustiano. Pero el propio Guattari nunca dejó de reconocer su deuda para con esa experiencia colectiva y su esfuerzo por conferir la “marca de singularidad a los mínimos gestos y encuentros”. Hasta confiesa que, a partir de ese momento, pudo “soñar con aquello en lo que podría convertirse la vida en los conglomerados urbanos, en las escuelas, en los hospitales”, si los agenciamientos colectivos fuesen sometidos a un “tratamiento barroco” semejante. Pero nuestro presente está lejos de seguir tal dirección, incluso y sobre todo en este capitalismo en red que enaltece al máximo las conexiones y las monitorea y modula con finalidades vampirescas. Aún así, deberíamos poder distinguir estas toneladas de “soledad negativa” producidas en gran escala, de aquello que Katz llamó “soledad positiva”, que consiste en resistir a un socialitarismo despótico, y desafiar la tiranía de los intercambios productivos y de la circulación social. En estos desenganches se esbozan, a veces, subjetividades precarias, máquinas célibes, gestos adversos a cualquier reinscripción social.

Me permito mencionar una anécdota de la Compañía Teatral Ueinz, integrada por pacientes de salud mental y en ese momento

de gira en el Festival de Teatro de Curitiba. Uno de los actores, instalado en el sofá del salón del lujoso hotel, posa su taza de café en la mesa y abre el diario. Yo lo observo de lejos, en ese contexto poco habitual de un Festival Internacional, y me digo: podría ser Artaud, o algún actor polaco leyendo en el diario la crítica sobre su obra. En eso, miro para abajo y veo en el dedo gordo de uno de sus pies un bloque de uña amarilla retorcida saltando fuera de la chancleta. Como quien dice: “no se acerquen”. Quizás quepa aquí la bella definición de Deleuze-Guattari: el territorio es primeramente la distancia crítica entre dos seres de la misma especie; marcar sus distancias. El bloque animal y monstruoso, la uña indomable, signo de lo inhumano, es su distancia, su soledad, pero también su firma. Dejo para otro momento, claro, las uñas de Deleuze.

El dramaturgo argentino Eduardo Pavlovsky creó un personaje que ilustra con humor esta misma reivindicación. La preocupación constante de Poroto es saber cómo va a escapar de las situaciones que se presentan: dónde se va a sentar en una fiesta para poder escabullirse sin ser visto, qué coartada va a inventar para deshacerse de un conocido. Y llega a exclamar esta frase implacable, verdadero puñetazo al estómago de muchos psicoanalistas: “...basta de vínculos, sólo contigüidad de velocidades”. ¿No tendremos ahí el esbozo de algo propio de nuestro universo, tan lejos de aquel otro en que todos interrumpían sus cosas para “discutir la relación”? Una subjetividad más esquizo, fluida, de vecindad y resonancia, de distancias y encuentros, más que de vinculación y pertenencia. Más propia, tal vez, de una sociedad de control y sus mecanismos flexibles de monitoreo, que de una sociedad disciplinaria y su lógica rígida de pertenencia y filiación.

En un pequeño libro titulado *La comunidad que viene*, Agamben recoge un efecto de esta mutación. Evoca una resistencia proveniente, no como antes, de una clase, de un partido, de un

sindicato, de un grupo, de una minoría, sino de una subjetividad cualquiera, de cualquiera, como aquel que desafía un tanque en la Plaza Tiananmen, que ya no se define por su pertenencia a una identidad específica, sea de un grupo político o de un movimiento social. Es lo que el estado no puede tolerar, dice, es la singularidad cualquiera, que no hace valer un lazo social, que declina toda pertenencia, pero que justamente por eso manifiesta su ser común. Es la condición, según Agamben, de toda política futura. También Chatelet reivindicaba el heroísmo del individuo cualquiera, el gesto excepcional del hombre común que impulsa en el colectivo individuaciones nuevas, en contraposición a la mediocridad del hombre medio, que Zizek llama Homo Otarius.

¿O habría que acompañar a Lazzarato en la definición que hace de nuestro presente no tanto por la hegemonía del trabajo inmaterial, como por la difusión, por la contaminación de los comportamientos minoritarios, de las prácticas de conducta? Lo cual engendra procesos de bifurcación en relación con la subjetividad dominante: singularizaciones inauditas, agenciamientos insólitos, tanto dentro como fuera de la red. Visto así, la naturaleza de la resistencia sería indisociable de la cooperación productiva contemporánea y de su proceso colectivo. En este sentido, puede tener razón Sloterdijk cuando sugiere que ya no giramos en torno a los términos de soledad y alistamiento, como hace unas décadas, sino a los de cooperación y comunicación. Es una lástima que cuando cuestiona nuestro solipsismo antropológico con su teorización de las esferas, para contestar al primado del individualismo ontológico, recurra a una metafísica del doble, del ser-dos. Barthes, en el texto al que hice referencia antes, al menos deja su reflexión en suspenso, aunque siga siendo dicotómico. Puesto que cuando evoca lo colectivo, incluso depurado de colectivismo, recurre a la soledad que nos salvaría de la opresión comunitarista. Y cuando se apresta al escape solitario, evoca lo colectivo como una protección compensatoria: “Ser extranjero es inevitable, necesario, deseable,

salvo cuando cae la noche”. Como si el vivir-juntos sirviese sólo “para afrontar juntos la tristeza de la noche”. ¿Será así?

Es hora de volver a Deleuze. ¿Qué soledad absoluta es esa que reivindica, por ejemplo, cuando se refiere a Nietzsche, a Kafka, a Godard? Es la soledad más poblada del mundo. Lo que importa es que desde el fondo de ella se puedan multiplicar los encuentros. No necesariamente con personas, sino con movimientos, ideas, acontecimientos, entidades. “Somos desiertos, pero poblados de tribus... Pasamos nuestro tiempo acomodando esas tribus, disponiéndolas de otro modo, eliminando algunas de ellas, haciendo prosperar otras. Y todas estas poblaciones, todas estas multitudes no impiden el desierto, que es nuestra propia ascesis; al contrario, ellas lo habitan, pasan por él, sobre él [...] El desierto, la experimentación sobre sí mismo, es nuestra única identidad, nuestra única alternativa para todas las combinaciones que nos habitan.”

Cuánta fascinación ejercían sobre él estos tipos solitarios, y al mismo tiempo hombres de grupo, de banda... Aún cuando lleven un nombre propio, este nombre designa primero un agenciamiento colectivo. El punto más singular abriéndose a la mayor multiplicidad: rizoma. Por eso cabe salir del “agujero negro de nuestro Yo” donde nos alojamos con nuestros sentimientos y pasiones, deshacer el rostro, tornarse imperceptible, y pintarse con los colores del mundo (Lawrence)... La soledad más absoluta, a favor de la despersonalización más radical, para establecer otra conexión con los flujos del mundo... “El máximo de soledad deseante y el máximo de socius”. O como en Godard: estar solo pero ser parte de una asociación de malhechores; en cualquier caso, la deserción, la traición (a la familia, a la clase, a la patria, a la condición de autor), se sirve de la soledad como de un medio de encuentro, en una línea de fuga creadora. Así, tal soledad es cualquier cosa menos un solipsismo: es la forma por la cual se deserta a la forma del yo y sus compromisos infames, a favor de

otra conexión con el socius y el cosmos. De modo que el desafío del solitario, contrariamente a cualquier reclusión autista, aún cuando se llame Poroto o Bartleby, incluso cuando termine en un hospicio, es siempre encontrar o reencontrar un máximo de conexiones, extender lo más lejos posible el hilo de sus “simpatías” vivas (Lawrence).

Tal vez todo esto dependa, en el fondo, de una rara teoría del encuentro. Incluso en el extremo de la soledad, encontrarse no es chocar extrínsecamente con otro, sino experimentar la distancia que nos separa de él, y sobrevolar esta distancia en un ir-y-venir loco: “Yo soy Apis, Yo soy un egipcio, un indio piel-roja, un negro, un chino, un japonés, un extranjero, un desconocido, yo soy un pájaro del mar y el que sobrevuela tierra firme, yo soy el árbol de Tolstoi con sus raíces”, dice Nijinski. Encontrar puede ser, también, envolver aquello o a aquél que uno se encuentra, de donde la pregunta de Deleuze: “¿Cómo puede un ser apoderarse de otro en su mundo, conservando o respetando, sin embargo, las relaciones y mundos que le son propios?”. A partir de esta distancia, que Deleuze llamó “cortesía”, Oury “gentileza”, Barthes “delicadeza”, Guattari “suavidad”, hay al mismo tiempo separación, ir-y-venir, sobrevuelo, contaminación, involucrimiento mutuo, devenir recíproco. También podría llamársela simpatía: una acción a distancia de una fuerza sobre otra. Ni fusión, ni dialéctica intersubjetiva, ni metafísica de la alteridad, sino distancias, resonancias, síntesis disyuntivas. Con esto Deleuze relanza el vivir-solo en una dirección inusitada. Una ecología subjetiva precisaría sostener tal disparidad de mundos, de puntos de vista, de modo tal que cada singularidad preservase, no sólo su inoperancia, sino también su potencia de afectar y de envolver en el inmenso juego del mundo. Sin lo cual cada ser zozobra en el agujero negro de su soledad, privado de sus conexiones y de la simpatía que lo hace vivir.

Como se ve, a pesar de lo extravagante del título de este texto, no

pretendí presentar un manual de autoayuda sobre cómo vivir solos en tiempos sombríos. Quería partir de las vidas precarias, de los desertores anónimos, de los suicidados de la sociedad para problematizar sus soledades y también, desde el fondo de éstas, los gestos evanescentes que inventan una simpatía y hasta una solidaridad, en el contexto biopolítico contemporáneo. Entre un Bartleby, un Poroto o uno de nuestros locos, veo a veces esbozos de lo que podría llamarse una comunidad incierta, no sin conexión con eso que obsesionó a la segunda mitad del siglo XX, de Bataille a Agamben, a saber: la comunidad de los que no tienen comunidad, la comunidad de los solteros, la comunidad inoperante, la comunidad imposible, la comunidad del juego, la comunidad que viene. Lo que Barthes llamó “socialismo de las distancias”, o un socialismo (palabra caída en desuso) tal como Chatélet redefinió: “...a cada cual según su singularidad”. Una cosa es segura: frente a la comunidad terrible que se propagó por el planeta, hecha de vigilancia recíproca y frivolidad, estos seres necesitan de su soledad para ensayar su bifurcación loca, y conquistar el lugar de sus simpatías.

0 | APÉNDICE

Filosofía de la Deserción: Nihilismo, locura y comunidad” de Peter Pál Pelbart quiere ser una reflexión sobre lo común y la comunidad, pero además, indirectamente, un esfuerzo por comprender la lógica de la multitud. El desafío consiste en evitar una concepción excesivamente molar, heroica o voluntarista de la multitud. ¿Cómo atender a la evidencia de que detrás de la imagen un poco totalizante en que nos contemplamos tanto sujetos, se agitan subjetividades extemporáneas, o intempestivas, que experimentan futuros toa palpables, que reconectan con virtualidad: ayando las singularidades más diversas? ¿Cómo crear recorridos heterogéneos, con tonalidades propias, atmósferas distintas, en los que cada uno se enganche a su modo? ¿Cómo mantener una disponibilidad que propicie los encuentros, pero que no los imponga, una atención que permita el contacto y preserve la alteridad? ¿Cómo dar lugar al azar, sin programarlo? ¿Cómo sostener una “gentileza” que permita la emergencia de un hablar allí donde crece el desierto afectivo? Este conjunto de textos apunta a descubrir una comunidad allí donde no se veía comunidad, y no necesariamente para reconocer una comunidad allí donde todos ven comunidad. No por pretensión de

ser extravagantes, sino para producir una ética que contemple también la extravagancia y las líneas de fuga, los deseos de comunidad emergentes, formas de asociarse y disociarse que están surgiendo en los contextos mas auspiciosos o más desesperantes.

E/W