

¿GUATTAREUZE?*

La filosofía invita y repele a la biografía en la misma medida. Por un lado, se identifica con sus nombres más famosos de una manera que resultaría anacrónica en otras disciplinas; por el otro, las vidas de los filósofos muy a menudo parecen no tener nada que ver, no venir al caso cuando se trata de entender la individualidad de su pensamiento. Si las historias sociales de la filosofía tienden hacia las abstracciones sobregeneralizadas, las historias personalizadas corren el peligro de fracasar por completo en iluminar la obra. De ahí el carácter un tanto perverso de la fascinación por las vidas de los filósofos: la banalidad cotidiana adquiere un patetismo añadido cuando la vida que se narra defrauda la búsqueda del secreto de su pensamiento. Esto se aplica tanto a filósofos «comprometidos» (por ejemplo Heidegger, un sujeto sometido a un intenso examen biográfico por obvias razones políticas), como a filósofos menos comprometidos (como Kant; el encanto de su vida reside, como bien se sabe, en su metronómica falta de incidentes). Sin embargo, resulta difícil disipar la intuición de que hay *alguna* conexión importante entre la vida y el pensamiento.

No obstante, es difícil encontrar intentos por utilizar la biografía de forma reflexiva, de una manera filosófica más que ficticia. Aparte de los experimentos de biografía filosófica de Wilhelm Dilthey, a caballo entre los siglos xix y xx, que buscan el «núcleo espiritual» de una vida –*Leben Schleiermachers* [*La vida de Schleiermacher*], *Jugendgeschichte Hegels* [*La vida del joven Hegel*]– y que dieron forma a la primera «hermenéutica de la facticidad» de Heidegger, prácticamente todo lo que tenemos son las peleas de Sartre a mediados del siglo xx con la biografía existencial (Baudelaire, Genet, Flaubert). En los últimos tiempos, la sed de biografía filosófica ha tenido que conformarse con la historia cultural de las ideas: una vida reducida a una sucesión cronológica de acontecimientos adecuadamente contextualizados, intercalada con resúmenes de textos y citas de correspondencia y entrevistas. Desde luego, la contextualización es necesariamente colectiva y es ahí donde

* François Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Intersecting Lives*, Nueva York, Columbia University Press, 2010, 651 pp. [ed. original francesa: *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, París, La Découverte, 2007; ed. cast.: *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, 690 pp.].

se hila el tejido del relato. Evidentemente, los filósofos que se mostraron activos en los escenarios intelectuales, culturales y políticos constituyen mejores sujetos biográficos convencionales que los recluidos, que se adaptan mejor a la idea de ellos que tiene la imaginación popular.

Los filósofos franceses más conocidos desde la década de 1960 cumplen bien los requisitos. En la estela de la vida de Althusser, de Yann Moulier-Boutang (publicada en 1992, el mismo año que se publicaba la torturada e idiosincrásica autobiografía de Althusser), aparecieron varios ejemplos exitosos del género, especialmente la obra de Élisabeth Roudinesco *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento* (1993) y dos biografías de Foucault, de James Miller y de David Macey, *The Passion of Michel Foucault* y *The Lives of Michel Foucault*, ambas también de 1993). Cada una de ellas despliega un nivel de complejidad teórica en la presentación de las ideas filosóficas poco probable de encontrar en la obra biográfica de un pensador anglófono. Recientemente han pasado a primer plano los puntos de vista más colectivos del contexto y de la recepción intelectual: la obra de Roudinesco *Filósofos en la tormenta. Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida* (2005) y la de François Cusset *French Theory* (la expresión inglesa es el título de la edición original francesa): *Foucault, Derrida, Deleuze & cía. y las mutaciones de la vida intelectual en los Estados Unidos* (2003).

François Dosse –autor de la nueva biografía «cruzada» del filósofo francés Gilles Deleuze y del que algunas veces fue su coautor el psiquiatra Félix Guattari– fue un pionero en este campo con sus dos volúmenes de *Historia del estructuralismo* (1991-1992). Dosse escribió sobre el estructuralismo algún tiempo después de su declive. (El segundo volumen de la edición francesa, «Desde 1967 hasta la actualidad», está subtítulo *Le chant du cygne [El canto del cisne]*, haciendo un juego de palabras con el título del primer volumen, *Le champ du signe [El campo del signo]*, como si la caída estuviera predestinada.) Y escribió sobre él con una retrospectiva del saber, facilidad, y un ojo para el mercado que comprensiblemente irritó a algunos de los implicados en el proyecto. (En un artículo de 1995 Étienne Balibar calificó el libro de, «en verdad, extremadamente mediocre».) No obstante, su combinación de métodos periodísticos (entrevista), narrativa (subida de tono) y prosa (límpida) fue muy efectiva como medio para una transmisión más amplia de debates algunas veces opacos; especialmente del «hiperformalismo» de la revista *Cahiers pour l'analyse*. Sin embargo, al enfrentarse a Deleuze y Guattari, probablemente en el momento cumbre de su influencia internacional, Dosse entra en un escenario diferente. Una sola editorial académica británica (Edinburgh University Press) recoge en su catálogo de filosofía de 2011 33 libros con «Deleuze» en el título.

Gilles Deleuze & Félix Guattari: Intersecting Lives avanza libre de cualquiera de los problemas de reflexividad que se plantean al escribir los solapados relatos de las vidas de dos pensadores cuyo trabajo está tan estrechamente asociado con la disolución posestructuralista del concepto de «sujeto», y que

cada vez más fueron centrándose respectivamente en los conceptos de «vida» y «subjetivación» (el proceso de producción de un sujeto). Sin duda ésta fue una decisión comercial, pero no por ello es menos insatisfactoria. Dosse no carece de saber filosófico, como demuestra el elevado nivel de sus resúmenes de las principales obras de Deleuze. Sin embargo, su decisión es indicativa de la manera industrial en que presenta los resultados de algunos sistemas de archivo extraordinariamente repletos que contienen una gran cantidad de material de entrevistas, una parte importante tomada prestada. (Las 49 entrevistas llevadas a cabo por la realizadora Virginie Linhart para su malograda biografía de Guattari contienen el núcleo de lo que es nuevo en el libro.) El material es «procesado» de una manera más admirable por su ética de trabajo que por sus efectos literarios, aunque en cierto modo esto sea un efecto literario: la simple reproducción de un género, a medio camino entre el periodismo y la historia. Esta operación no ha mejorado con una traducción al inglés desigual, ocasionalmente cómica y con un incompetente trabajo de edición. En lo que debería ser el clímax narrativo del texto –la muerte de Deleuze– se nos informa al estilo de Monty Python de que «él simplemente se había defenestrado a sí mismo», allí donde el texto francés simplemente dice: «il vient de se jeter par la fenêtre». En cuatro de los capítulos (2, 6, 7 y 13), la referencias a pie de página pierden su relación con el texto. No obstante, aquí hay suficiente material, de una clase suficientemente interesante, procesado de manera suficientemente competente, como para convertir el libro en un importante punto de referencia. Principalmente se ocupa de Guattari. Si *Intersecting Lives* produce un efecto en el campo, probablemente sea por su contribución a la emergente segunda etapa de la recepción de Deleuze-y-Guattari: los estudios de Guattari, o lo que el filósofo Éric Alliez ha llamado «el efecto Guattari-Deleuze».

Después de una breve perspectiva general de las relaciones entre sus protagonistas, el libro está organizado en tres partes: «Biografías paralelas», «Vidas que se cruzan» y «Sobrepellices». La primera parte nos lleva con rapidez por ambas vidas hasta el momento en que se encuentran por primera vez, en junio de 1969. La segunda abarca el principal periodo de su amistad y de su autoría conjunta, 1969-1980, hasta la publicación de *Mil mesetas*. «Sobrepellices» narra la creciente separación, los últimos trabajos, los años finales y la póstuma explosión de la recepción académica internacional de los autores, llegando hasta 2007, el año en que se publica en Francia el libro de Dosse. El material sobre Guattari seleccionado de las entrevistas de Linhart es en cierta medida lo más interesante. Ello se debe no sólo a que su trabajo, independiente de su obra conjunta, es menos conocido y todavía está en gran medida sin analizar, sino a que, como activista en un abanico de luchas, Guattari estaba mucho más conectado con los acontecimientos de sus días de lo que lo estaba Deleuze. De hecho, resulta difícil evitar leer el relato de Deleuze sobre el «misterio de la vida de un filósofo», en su obra *Spinoza: filosofía práctica* (1970), como otra cosa que una aspiración autobiográfica:

Nietzsche entendió, habiéndolo vivido, lo que constituye el misterio de la vida de un filósofo. El filósofo se apropia de las virtudes ascéticas –humildad, po-

breza, castidad— y las hace servir a fines completamente suyos, fines extraordinarios que, de hecho, no son en absoluto demasiado ascéticos. Los convierte en la expresión de su singularidad. En su caso no son fines morales, o medios religiosos encaminados a otra vida, sino más bien los «efectos» de la propia filosofía. Porque para el filósofo no hay en absoluto ninguna *otra* vida.

Como quiera que se juzgue el cambiante equilibrio de la influencia sobre Deleuze de determinados filósofos (Bergson y Spinoza en particular), en su trabajo con Guattari no hay duda de la pertinaz centralidad de Nietzsche en su pensamiento. Desde su libro de 1962, *Nietzsche y la filosofía* —que prefiguró y en parte precipitó el «giro hacia Nietzsche» del pensamiento francés a finales de la década de 1960—, Nietzsche fue el pensador que permaneció más cercano a Deleuze. Se podría decir que Guattari le dio la conexión con su tiempo que necesitaba para poner en vigor su «no muy ascético» ascetismo nietzscheano. Por su parte, Deleuze dio a Guattari la oportunidad de participar, fugazmente, en la misteriosa —y para Guattari sin duda inequívocamente deseable— vida de la filosofía.

Nacidos con cinco años de diferencia, Deleuze en 1925 y Guattari en 1930, ambos fueron los productos precoces, reactivos, de diferentes clases de familias conservadoras de la pequeña burguesía. El padre de Deleuze, Louis, era un ingeniero que simpatizaba con la liga de extrema derecha de los veteranos de la Primera Guerra Mundial, la Croix-de-Feu. Tenía su pequeña empresa en París (con un solo empleado), que se vio obligada a cerrar en la década de 1930, lo que lo llevó a trabajar para otra compañía en el diseño de fuselajes de aviones. Dosse presenta la vida familiar de Gilles como vivida a la sombra de su hermano mayor, George, al que sus padres adoraban. Estudiando en la academia militar de Saint-Cyr en el estallido de la guerra, George se unió a la Resistencia, fue capturado y falleció camino de un campo de concentración. George era el héroe; Gilles, quien se pasó los primeros años de la guerra en un internado en Bretaña, era el «segundo, el hijo mediocre». Posteriormente, «Deleuze denunció incansablemente las ataduras familiares» y encontraba «insoportable la sola mención de su infancia». En sus años en el *lycée*, de vuelta en París después del Armisticio, su brillantez intelectual ya estaba reconocida, y en 1943-1944 asistía a los círculos de la elite que frecuentaban Bataille, Caillois, Hyppolite, Klossowski, Kojève y Sartre. Deleuze estudió Filosofía en la Sorbona y dio clase en una cadena de *lycées* —Amiens, Orléans, Louis-le-Grand en París— antes de regresar a la Sorbona como profesor en 1957. En 1964 se trasladó a la universidad de Lyon.

Guattari —né Pierre-Félix, o «pequeño Pierre», como lo llamaban en su casa— era el menor de tres hermanos en una familia que se trasladó desde París a Monte Carlo, Epinay, el Orne, el Oise y de vuelta a París, primero en busca de la brisa marina (el padre de Félix había sido gaseado en la Gran Guerra) y del casino (le encantaba el juego), y después buscando una sucesión de pequeños negocios que fueron fracasando de uno en uno. Pierre-Félix nació entre los conejos de Angora de Villeneuve-les-Sablons, en Picardía, pero la «modernización de la industria textil rápidamente trajo el colapso de

la industria tradicional de la angora, y los Guattari se vieron obligados a comerse a sus conejos». El padre de Félix era italiano, de Bolonia, miembro de la Croix-de-Feu en la década de 1930 y gaullista durante la guerra. Su madre —a la que más tarde confesaría sentir constantemente «tanto demasiado cerca como demasiado lejos»— era corsa. La precocidad de Guattari no fue académica, sino política. En el momento de la Liberación, apenas con catorce años, empezó a asistir a las reuniones del Partido Comunista, y pronto se hizo miembro «incluso aunque por temperamento estaba más cerca de ser un anarquista». Encontró una vida fuera de la familia —y «descubrió a las chicas»— en la red de albergues para la juventud que se establecieron en la posguerra para organizar las vacaciones de los estudiantes. Ahí también volvió a conectar con Fernand Oury, quien durante un breve periodo durante la guerra fue su profesor y que había tomado a su cargo las actividades recreativas de la Organización de Albergues para Estudiantes. El hermano de Fernand, Jean, psiquiatra —con el que Guattari se encontró por primera vez en esta época—, fue el que en 1953 fundó la clínica de La Bore, en el valle del Loira, con la que notoriamente Guattari estaría asociado; se trasladaría allí en 1955. También fue Jean Oury el que convenció a Guattari para que, ya en 1951, leyera a Lacan, cuando Guattari sufría el sofocante aburrimiento de sus estudios de Farmacia.

La vida de Guattari es fundamentalmente una historia de relaciones, grupos y acontecimientos. La de Deleuze está narrada como un conjunto de textos transformados por Dosse en convencionales resúmenes académicos. Y, aunque metafóricamente hablando, las vidas son líneas, sus intersecciones son puntos o, como mucho, pequeñas áreas en conjunto más difíciles de narrar. Dosse no trata reflexivamente el problema, sino que anula los detalles biográficos que proporciona con típicos tropos narrativos. El modelo se establece desde el comienzo, con un arranque que los críticos se han sentido obligados a repetir simplemente (generalmente sin reconocerlo), como si contuviera la verdad de todo lo que vino a continuación. Más o menos, el modelo es el siguiente: Deleuze, el «filósofo reconocido», y Guattari, el «psicoanalista militante» y «científico social», habitaban «mundos tan diferentes» que «había pocas oportunidades de que llegaran a encontrarse». Por ello, su «poco probable encuentro» tuvo algo especial, alguna mágica conexión con su contingencia de la que nació una «consecuencia épica». Ésta es la teoría de Deleuze-Guattari como objeto surrealista, similar a la famosa «oportunidad de encuentro entre una máquina de coser y un paraguas sobre una mesa de autopsias» que planteó Lautréamont (quizá la mesa para la autopsia del estructuralismo). Únicamente el encuentro —que se produjo en junio de 1969— no fue en absoluto casual sino que fue apadrinado por un amigo mutuo, Jean-Pierre Muryard, quien —maravilla de las maravillas— cruzó estos supuestamente separados «mundos». Además, al pasar la hoja, nos enteramos de que este encuentro, supuestamente muy improbable, de hecho había sido preparado durante varios meses por un intercambio de cartas entre sus dos protagonistas, iniciado por Guattari al mandar a Deleuze algunos de sus artículos sobre Lacan, después de haberse visto estimulado por el libro de Deleuze *Lógica del sentido*. Deleuze respondió, y el intercambio continuó hasta que en mayo

Deleuze podía escribir: «También siento que nos hemos hecho amigos antes de encontrarnos». Resulta demasiado para la casualidad del encuentro.

La disparidad entre la imposición de una narrativa típica y el contenido del material narrado —el segundo contradiciendo directamente a la primera— es algo relativamente frecuente. Una consecuencia es revolver la cronología del relato de Dosse para que aparezca en autocontenidos paquetes temáticos, haciendo que en ocasiones sea extremadamente difícil reconstruir la secuencia de acontecimientos. Parece como si Dosse tuviera un relato establecido que contar, y un montón de información a menudo fascinante que procesar y transmitir, y que estas dos tareas se tratan por separado, se representan sin mediación. De hecho, una de las habilidades de Dosse es que prácticamente desaparece de su propio texto, como si fuera un medio transparente para la expresión de documentación y material de entrevistas. Esto tiene algunas ventajas —las del impersonalismo moderno—, pero finalmente es un recurso que sirve para disimular. No solamente el comienzo con la teoría de los dos mundos sobre la relación entre la filosofía y el psicoanálisis en París en la década de 1960 se cae de bruces, empíricamente, en la segunda página, sino también el intrínseco enredo de filosofía y psicoanálisis, y sus implicaciones políticas, que constituye la autoría conjunta de Deleuze y Guattari; como demuestra el material que presenta el propio Dosse.

La mayor parte de la gente que está familiarizada con la imagen popular de Guattari como un «salvaje» (anti)psiquiatra de la liberada positividad del deseo, se sorprenderá al leer que, antes de su encuentro con Deleuze, Guattari no había leído simplemente a Lacan, sino que era un «discípulo» suyo; de hecho fue la primera persona sin formación médica a la que se permitió acudir a un seminario de Lacan, desde finales de 1954 en adelante. Dosse relata el intrigante hecho de que Guattari fuera discípulo de Lacan como uno entre un miríada de ellos, pero casi todo se mueve alrededor de él. Lacan es la bisagra de esta historia. Incluso se puede llegar a decir que Lacan es la «y» de «Deleuze y Guattari». Y, como sabrán los lectores de Deleuze, «y» era un importante concepto filosófico para Deleuze precisamente en el momento de su primer encuentro con Guattari, en *Lógica del sentido*, un libro que no estaba organizado en «capítulos» sino en «series». Al mismo tiempo conjuntiva y marca disyuntiva (una «conjuntiva disyuntiva»), la «y» proporciona la sintaxis de las series. En su metaconsecutiva Sexta Serie, «Sobre serialización», es donde surge por primera vez la obra de Lacan en *Lógica del sentido*. Ahí encontramos una convincente explicación, primero, de la idea de que «la forma consecutiva se realiza necesariamente en la simultaneidad de por lo menos dos series» y, segundo, de la idea de que semejantes series se comunican por medio de una entidad que siempre se encuentra «en exceso» en relación con una serie y «en falta» en relación con la otra. Deleuze señala: «De hecho no hay más elemento extraño que esta cosa de dos cabezas con dos desiguales o desniveladas mitades», que hace posible la serie. (Esto es algo parecido a una versión estructural, ahistórica y antidialéctica del famoso «mitades rotas de una libertad integral que no es posible obtener mediante su suma» de Adorno.)

El modelo de Deleuze para este análisis de la cosa de dos cabezas es Lacan leyendo a Edgar Allan Poe en *La carta robada*, donde la carta perdida, escondida a plena vista, funciona como el elemento comunicador entre los dos episodios de la historia. (Deleuze está aquí repitiendo un análisis que había adelantado por primera vez en la sección «Consecutiva» de su ensayo de 1976 «¿Cómo reconocemos al estructuralismo?», inédito hasta 1972.) Deleuze-y-Guattari, podríamos decir, es justamente esa extraña cosa de dos cabezas: ambos en falta y en exceso en cada ocasión, en series convergentes, en medidas desniveladas. Tanto al principio como al final de *Intersecting Lives*, Dosse cita los comentarios que hace Deleuze sobre el «y» en su artículo de 1976 en *Cahiers du Cinéma* sobre la película de Godard, *Six Fois deux/Sir et sous la communication* (1976), pero no consigue establecer la conexión con Lacan.

El papel de Lacan en la Sexta Serie de *Lógica del sentido* es sintomático no sólo de la pasajera importancia de Lacan para Deleuze, sino de la racionalidad filosófica del mutuo interés de Deleuze y Guattari por su pensamiento: por su posición en los límites del estructuralismo. Dosse presenta correctamente a Guattari como una fuerza motivadora que se encuentra detrás del movimiento del pensamiento de Deleuze alejándose del ambivalente estructuralismo de *Lógica del sentido*. «La idea de Guattari de una máquina reemplazó la idea de estructura y proporcionó a Deleuze una posible salida del estructuralismo, algo que ya había explorado en *Lógica del sentido*.» Realmente, para Dosse ésta es la cruz de la importancia de Guattari para Deleuze. Sin embargo, descuida la trascendencia del ensayo de 1967 de Deleuze en establecer las condiciones para la recepción de Deleuze de los escritos de Guattari. Curiosamente, aunque el resumen de Dosse del ensayo sigue su división en series de «criterios formales de reconocimiento» del estructuralismo, incomprensiblemente omite la decisiva séptima sección, «El criterio final: del sujeto a la práctica», que narra un inmanente pasaje de estructuralismo más allá de sí mismo. Éstos son, escribe Deleuze, «los criterios del futuro»:

El estructuralismo no es en absoluto una forma de pensamiento que suprime al sujeto, sino una forma que lo rompe y lo distribuye sistemáticamente, que impugna la identidad del sujeto, que lo disipa y lo hace moverse de un sitio a otro, un sujeto siempre nómada, hecho de individualizaciones pero impersonales, o de singularidades pero preindividuales [...]. El estructuralismo no es sólo inseparable de las obras que crea, sino también de una práctica en relación con los productos que interpreta. Ya sea esta práctica terapéutica o política, designa un punto de revolución permanente, o de transferencia permanente.

Fue precisamente este sujeto estructuralista, y sus relaciones con las transferencias permanentes de una práctica estructuralista «terapéutica» y «política», lo que Deleuze necesitaba que Guattari lo ayudara a analizar. El concepto del inconsciente como máquina que fue el punto de partida de su colaboración –tomado por Guattari de notas pasajeras en el seminario de Lacan de 1953-1954– no era simplemente un artefacto teórico antiestructuralista; llevaba consigo las esperanzas de una práctica de permanente revolución terapéu-

tica y política. Deleuze desarrolló la idea de semejante práctica a través de Guattari; Guattari era su problemática personificación, así como su coautor.

«Un militante activista político y un psicoanalista se encontraron en la misma persona y, en vez de que cada uno se ocupara de sus propios asuntos, incesantemente se comunicaban, se interferían y se mezclaban, cada uno de ellos confundiendo al otro.» Así comienza Deleuze el prefacio de la colección de ensayos de Guattari, *Psychoanalyse et transversalité*. Esto es realmente más sorprendente que el encuentro de un filósofo y un psicoanalista con que comienza la narrativa de Dosse. Proporcionaba el motor del pensamiento de Guattari y también de sus consecuencias filosóficas sobre su autoría conjunta con Deleuze. Fue la militancia política de Guattari la que determinó su práctica institucional, la «psicoterapia institucional» que a su vez planteó una serie de novedosos problemas filosóficos sobre la subjetividad, el deseo y lo social. Posiblemente fue el distanciamiento de Deleuze de la fuente de estos problemas —se cita al guionista Alain Aptekman afirmando que Deleuze «no podía soportar la vista de gente loca»—, su apropiación filosófica de las virtudes ascéticas, lo que le permitió elaborarlas con la claridad y radicalidad teórica con que lo hizo, transformando en «conceptos» los «diseños o incluso diagramas» de Guattari. (La descripción es del propio Deleuze.) La práctica de trabajo de la composición de *El Anti-Edipo*, entre agosto de 1969 y agosto de 1971, fue lo que Deleuze obligó a escribir a Guattari cada día, enviándole los resultados después de las cuatro de la tarde para que Deleuze volviera a trabajar sobre ellos. Después se reunirían los viernes por la tarde. Este procedimiento inicial de colaboración ha alimentado el mito de Guattari como el *idiot savant*, que está lejos de la verdad, aunque sufriera de una cierta clase de bloqueo de escritor.

El intrigante cuento del «itinerario psicopolítico, 1930-1964» de Guattari es esencial para la historia de sus relaciones con sucesivas formas de grupos, políticos, psicoterapéuticos, intelectuales y finalmente político-psicoterapéuticos: desde el Partido Comunista Francés a la Cuarta Internacional, de ahí a la Oposición de Izquierda; una y otra vez entre el análisis institucional de la clínica psiquiátrica de La Borde y el psicoanálisis lacaniano, y de vuelta a sus propias creaciones, la Federación de Grupos de Estudio e Investigación Institucional (FGERI, 1965) y el Centro para la Formación, Estudio e Investigación Institucional (CERFI, 1967). Filosóficamente, hasta el momento de su encuentro con Deleuze, éste fue un largo viaje desde Sartre a Lacan, en el que el concepto de sujeto-grupo se formó, transformó y se probó experimentalmente. Guattari era conocido por formar y romper grupos continuamente. La aplicación directa de ideas lacanianas a las organizaciones políticas radicales tiene previsiblemente resultados inestables. En el CERFI, por ejemplo, un participante nos dice, en nombre de la negativa a la separación de la vida pública y la privada, y de acuerdo con los principios del lacanismo, que «tenías que tomar la responsabilidad por tu deseo preguntando el salario que pensabas que podías justificar». Las prácticas experimentales de reflexión colectiva —es decir, los encuentros interminables— se llevaron gran parte del tiempo y de la energía de estos grupos.

Si hay una narrativa psicobiográfica discernible en la vida de Guattari, es la de una fijación maternal, el reconocido miedo de amar a su madre, desplazado y disperso en múltiples objetos, en una práctica sexual en un momento obligatoriamente generalizada dentro de la comunidad de La Borde, sobre la base de una racionalización política igualitaria que dejó detrás una cadena de bajas emocionales. (En La Borde, se dice que Jean-Claude Polack se asignó la tarea de romper relaciones monógamas que duraran más de una semana, antes de comenzar él con una y salir con mujer e hijo.) El objetivo era una radical igualdad de papeles –psicólogos lavando los platos y porteros dando terapias–, pero el método era el «centralismo militante», en la propia descripción de Guattari. El carismático autoritarismo de Guattari en la institución de estas prácticas de igualdad radical es un tema recurrente en la narrativa de Dosse. El intento por abolir la división entre trabajo mental y manual dentro de una institución psiquiátrica, en el presente, se cobró un severo peaje de todos, pero tuvo algunos dramáticos efectos terapéuticos. También tuvo una importante productividad conceptual. El concepto de «transversalidad», un término acuñado por Ginette Michaud, fue la segunda innovación teórica del primer trabajo de Guattari junto a su noción de máquina. Apareció en 1964 como un intento de ir más allá de la oposición entre «grupos-sujetos» y «grupos-sometidos». Proyectado para reemplazar la noción de «transferencia institucional» –la versión terapéutica-institucional de la transferencia freudiana– y para designar la estructura de un inconsciente de grupo, la «transversalidad» posteriormente adquirió un significado teórico más amplio con su aplicación a las relaciones entre prácticas disciplinarias. Estructuró los métodos de trabajo tanto del FGERI como del CERFI, con este último proporcionando algo parecido a un modelo experimental de transdisciplina en las humanidades y las ciencias sociales. En su momento de mayor éxito, a principios de la década de 1970, al CERFI se le concedieron varios sustanciosos contratos gubernamentales para la investigación, en los campos de la planificación urbana, salud y desarrollo comunitario, y en 1973 tenía a 75 empleados fijos. (Hay una interesante comparación que se puede hacer con el Instituto de Investigación Social de Fráncfort.) También disfrutó de un considerable éxito editorial. No era raro que su periódico, *Recherches*, vendiera más de 10.000 ejemplares; el éxito de sus libros se podía medir en cientos de miles de ejemplares. El material sobre el CERFI es una de las partes más interesantes del libro de Dosse.

Una segunda narrativa psicobiográfica implícita en el material de Dosse se refiere a la relación claramente edípica de Guattari con Lacan, que solamente se rompió con la relación con Deleuze. Lacan aparece en la ahora familiar forma de un abusivo monstruo, comportándose escandalosamente con los pacientes como parte de una deliberada, apenas racionalizada estrategia analítica. Guattari aparece como un agente cómplice de la mística de Lacan que hace que analizarse con Lacan sea una condición para que algunos monitores entraran a trabajar en La Borde. «En el tren semanal de la clínica al seminario de Lacan y a su diván, prácticamente ocupaban un vagón entero.» Se nos dice que, en el caso de Guattari, Lacan algunas veces prolongaba las sesiones (a menudo solamente de tres o cuatro

minutos de duración) permitiendo que Guattari lo llevara a su casa, diciendo: «Es parte del análisis». Más destructivamente, enterándose durante la terapia de que Barthes había pedido a Guattari que le enviara su artículo «Máquina y estructura» al periódico *Communications*, Lacan insistió en que en vez de ello lo enviara a su propio periódico, *Scilicet*. Guattari lo retiró de *Communications*, solamente para que Lacan se lo llevara pero que no lo publicara nunca. En este momento, 1969, Lacan había elegido a su yerno maoísta, Jacques-Alain Miller, como su ungido sucesor, dejando a Guattari, que aspiraba a ese papel, en la intemperie. Ésta parece haber sido la causa del giro de Guattari hacia Deleuze, algunas de cuyas categorías en *Diferencia y repetición* (1968) había utilizado en «Máquina y estructura».

El encuentro de Deleuze con Lacan, mientras daba clases en Lyon en 1967, prefiguró su posterior encuentro con el pintor Francis Bacon. Deleuze admiraba enormemente la obra de ambos, pero los dos encuentros son estudios en puntos muertos pasivo-agresivos. En Lyon, Deleuze invitó a Lacan a tomar una copa en su casa. Al llegar, Lacan rechazó cualquier bebida y 10 minutos más tarde dijo que quería descansar y fue devuelto al hotel. En la cena, «Lacan pidió una botella de vodka y se bebió la mitad». Deleuze lo halagó, declarando que su visita a Lyon era un gran acontecimiento. «Después de un momento, Lacan contestó groseramente diciendo algo bastante enigmático: “No así”. De modo que Deleuze no volvió a abrir la boca.» Después de la conferencia, Lacan anunció que quería finalizar la noche en la casa de Deleuze, donde «se embarcó en paranoicas recriminaciones contra todos los que querían robar sus ideas».

Se puede comparar con el encuentro con Bacon, catorce años más tarde, poco después de que Deleuze publicara en 1981 *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. «Lo que se suponía que iba a ser un gran encuentro», cuenta Dosse, «se convirtió en un desastre». Joachim Vital, el editor de Deleuze que había organizado el encuentro, lo describió así:

La comida era horrible, tan horrible como su discusión [...]. Se sonrieron el uno al otro, se complimentaron y volvieron a sonreír. Estábamos estupefactos por sus perogrulladas. Tratamos de salvar la discusión, mencionando [numerosas referencias artísticas] [...]. [Pero] cada uno trataba de coger la pelota y jugar él solo ignorando al otro.

No hay razón por la que filósofos y artistas tengan muchas cosas que contarse simplemente porque cada uno de ellos admire el trabajo del otro, especialmente hombres de la década de 1950 como estos dos. Pero creo que aquí la cuestión es más profunda. Resulta apropiada la imagen de rivalidad autosuficiente, incluso sádica. Hablando después del encuentro, los cumplidos de Deleuze son claramente agresivos: «Se puede sentir su poder y su violencia», escribió sobre Bacon, «pero también es bastante encantador. Después de estar sentado durante una hora, empieza a retorcerse en todas direcciones, como una verdadera panceta». No se puede disfrazar un deseo inconsciente por reducir al artista a una figura de sus propias pinturas, una

sensación desubjetivizada, un pedazo de carne. En este caso, desde luego, la solapada rivalidad es previsible precisamente por la profundidad de la identificación filosófica de Deleuze con la práctica de Bacon. Para Deleuze, Bacon se había convertido en el vehículo de actualización de su última concepción nietzscheana del arte como el dominio de «fuerzas», «preceptos» y «afectos». En este aspecto, Deleuze estaba en competencia directa con Bacon sobre el arte de Bacon. Y quizá Bacon sabía, por lo menos incipientemente, que era en su propio interés el dejar pensar al filósofo que lo dominaba. Después de todo, Bacon tenía una gran deuda con Deleuze respecto al sorprendente e hiperbólico crecimiento de su reputación desde la década de 1980 en adelante, particularmente en Francia. De hecho, en la creciente identificación de la filosofía de Deleuze con el arte de Bacon hay una cierta clase de irónica venganza de Bacon sobre Deleuze por apropiarse de su pintura. Al identificarse con la práctica de Bacon, la filosofía de Deleuze desmiente la idea de que es una «filosofía contemporánea» en cualquier sentido análogo a la expresión «arte contemporáneo». Su nietzscheana reivindicación de lo nuevo –tan central en su filosofía y su imagen cultural propia– está envuelta en una duda fundamental.

Mientras tanto, Deleuze había abandonado Lyon para ocupar un puesto en la nueva universidad experimental de Vincennes, la universidad de París 8 cuya creación en otoño de 1969 fue un resultado más o menos directo del activismo estudiantil de Mayo del 68. Deleuze no tomó parte en las protestas, pasando el verano trabajando en su tesis doctoral en la propiedad familiar de Limousin, donde se le diagnosticó la reaparición de su tuberculosis que lo llevaría a perder un pulmón al año siguiente. Estaba convaleciendo cuando se encontró por primera vez con Guattari. Deleuze ocupó un puesto en el Departamento de Filosofía en Vincennes en el otoño de 1970. Foucault era el director del departamento y había reclutado a seguidores de Althusser y Lacan, incluyendo a Alain Badiou, Étienne Balibar, Jacques Rancière y François Regnault, uno de los editores de *Cahiers pour l'Analyse*. El relato de Dosse de los primeros años de este departamento maoísta, en el que la política oficial era «asegurarse de que el marxismo leninismo dominaba entre las masas estudiantiles», es alucinante, y los estudiantes no eran los únicos que estaban bajo vigilancia política. «Alain Badiou y Judith Miller incluso crearon un curso conjunto sólo para controlar el contenido político de otras clases del Departamento de Filosofía.» Deleuze fue un objetivo especial para la «brigada», lo que arroja una interesante luz sobre el prefacio al posterior e interesado libro de Badiou sobre Deleuze, publicado después de su muerte. El departamento de Vincennes aparece de muchas formas como un extremado equivalente filosófico multidisciplinario de los experimentos de Guattari en el análisis –autoritario y radicalmente libertario en la misma medida– del grupo en crisis permanente (que desde luego no es lo mismo que en revolución permanente). Deleuze parece que lo adoraba. La universidad se trasladó a Saint-Denis en 1978, y Deleuze permaneció allí hasta su retiro en 1987.

En medio de todo esto, Deleuze y Guattari escribieron los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia: El Anti-Edipo* (1972) y *Mil mesetas* (1980) –de la

que *Rhizome* (1976) fue publicada en primer lugar como un libro separado—y *Kafka: Pour une Littérature mineure* (1975). Las obras tuvieron un éxito espectacular, unos trabajos teóricos muy originales que continuaban con la cuestión del lugar y funcionamiento del deseo dentro de lo social, planteada por los movimientos de Mayo del 68, en direcciones radicalmente nuevas tanto filosóficas como políticas hasta el punto de fundar y agotar su propio género. Si es cierto que, como Deleuze y Guattari sostuvieron en *¿Qué es la filosofía?* (1991), la filosofía es «el arte de formar, inventar y fabricar conceptos», entonces se trata sobre todo de textos filosóficos. La cadena de conceptos construida en *Anti-Edipo* es deslumbrante: desde la «producción-deseo» y el «cuerpo sin órganos» de las «máquinas-deseo» en la Parte Uno; pasando por la fundamental crítica de la mistificación edípica y del «familia-rismo» del psicoanálisis y la «deterritorialización» en la Parte Dos; por el problema del socio como el codificador de los flujos de deseo en la Parte Tres, incorporando tanto una nueva y etapista historia etnológica de las formas de Estado como un relato semiótico del valor y de la forma-dinero; hasta el «esquizo-análisis», la «inconsciencia molecular» y lo «molar» en la Parte Cuatro. La liberación del concepto de deseo de su base en la falta y su restricción a la psique individual, y la apertura de la problemática de la inversión libidinal del campo social, son movimientos fundamentalmente filosóficos aunque también transdisciplinarios. Redistribuyen la esfera del supuestamente objeto filosófico a través del campo de lo social como conjunto.

Teóricamente todavía más radical —aunque problemática— y más declaradamente pragmática, *Mil mesetas* es igualmente un montaje consecutivo de conceptos-construcción singulares desordenadamente diversos: desde el famoso «rizoma» (equivalente antidialéctico de la dialéctica-negativa «constelación»), pasando por «segmentario», «la máquina abstracta», «facialidad», las diferentes formas del «devenir», «lo minoritario», «el abstenerse», «la máquina de la guerra», hasta los «espacios lisos y estriados» tan queridos por la última vanguardia arquitectónica. Como señala el prólogo de Brian Massumi: «La cuestión no es: ¿es cierto?, sino: ¿funciona? Aunque ¿funciona para qué?». El circuito de verdad y práctica no se rompe fácilmente como les gustaría a los deseosos devotos. Muy parecido a *Rhizome*, el libro sobre Kafka es un descarte que, partiendo de un contexto particular —los escritos de Kafka—, elabora un concepto particular, «lo menor-secundario», en múltiples relaciones con otras singularidades supuestamente conceptuales: «conectores», «ensamblaje»/agencement.

De muchas maneras, estos libros siguen esperando ser adecuadamente recibidos, a pesar de los millones de palabras vertidas en resúmenes introductorios y exposiciones secundarias por parte del escalón medio de la industria editorial académica, una industria que tiende crecientemente hacia su «verdadera inclusión» dentro del capital a través del *branding* de autor. Es decir, todavía tienen que convertirse en las condiciones habilitadoras de nuevas producciones teóricamente significativas. No hay un pos-Deleuze-y-Guattarianismo de la misma manera en que hay prósperos campos de estudios posfoucaultianos, por ejemplo. Mayormente lo que hay es una repetición ter-

minológica simplemente fetichista. Una de las razones de esto –aparte de la degeneración de las condiciones de recepción y producción– es la continua oscuridad del propio trabajo de Guattari. Los capítulos de Dosse sobre *Anti-Edipo* y *Mil mesetas* no hacen ningún intento de lectura filosófica de estos textos, en contraste con el aburrido pero preciso resumen de los libros de Deleuze. Sin embargo, sobre todo gracias a las entrevistas de Virginia Linhart, *Intersecting Lives* nos ofrece suficiente material para un esquema intelectual de Guattari que muestra lo mucho que tenemos que profundizar en su pensamiento, en las dinámicas teóricas de las que trascienden (como todo pensamiento) las condiciones históricas de su producción. Quizá la gente debería dejar de buscar a algún «Delari» místico –una unidad de autor entre Deleuze y Deleuze-y-Guattari– y empezar a buscar lo que el dibujante Gérard Lauzier llamó «Guattareuze».