

LOS AVATARES DEL ACONTECER : SARTRE COMO PUNTO DE CONVERGENCIA Y BIFURCACION DE DELEUZE Y BADIOU

Quisiera dilucidar en este trabajo algunos aspectos –a mi parecer- esenciales de la presencia de Sartre en las obras de Gilles Deleuze y de Alain Badiou¹. Lo que pretendo sostener es que Sartre supuso para ambos filósofos un estímulo y un acicate decisivos en sus propias exploraciones filosóficas, solo que cada uno de ellos tomará una senda divergente de la del otro, de tal manera que la posibilidad-Sartre se declinará en el futuro bajo dos formas radicalmente distintas.

Lo primero que habría que preguntarse es si Deleuze y Badiou fueron discípulos de Sartre. De entrada, es preciso poner de relieve que hablar de discipulado en el caso de un catedrático de instituto (*agrégé*) de Filosofía que nunca llegó a impartir clases en la Universidad por voluntad propia es altamente peliagudo. Sartre rompe –como se sabe- los moldes de profesor universitario, de *savant*, que la III República había entronizado. Ni la figura de Alain ni la de Bergson pueden ser parangonables con su propia trayectoria. En efecto, Sartre ocupa múltiples espacios culturales y se convierte en referencia inexcusable en asuntos tan alejados entre sí como la política internacional, el teatro, la narrativa, la filosofía o incluso las relaciones de pareja.

Deleuze es un estudiante de la Sorbona al que no le atrae para nada los oropeles rancios de los que se rodea la vieja institución universitaria. Sin embargo, profesores como Alquié o Gueroult serán referentes importantes en su formación filosófica de corte clásico (Descartes, Kant, Leibniz, Spinoza) así como, sobre todo, Jean Wahl, del que extraerá toda una veta pluralista y

¹ . La primera persona que me puso en la pista de la impronta de Sartre en Deleuze es René Schérer, amigo de confianza de Gilles Deleuze, allá por el año 1993. Sean estas líneas una señal de reconocimiento sentido a su estímulo constante y a su capacidad de escucha. Se puede consultar de él *Regards sur Deleuze*, Kimé, 1998. Muchas de sus contribuciones originales giran en torno a la cuestión de la hospitalidad y de la utopía : *Zeus hospitalier, éloge de l'hospitalité*, Paris, Armand Colin, 1993 ; y *Utopies nomades, en attendant 2002*, Séguier, 1998.

empirista, esencial para comprender su recorrido ulterior². No se puede comprender la obra de Deleuze sin hacer referencia a este bagaje extremadamente académico y a la que será su vida de profesor, más o menos ordenada, que le acerca más, en este sentido, aunque parezca paradójico, a la trayectoria de Merleau-Ponty que a la de Sartre.

Badiou es, en contraste, un puro producto de la Escuela Normal Superior de la calle Ulm de París puesto que también su padre se formó en ella como matemático³. De todos es sabido que todavía hoy en día los alumnos de esta institución siguen destacando en disciplina y rigor intelectual, en radicalismo incisivo, eso sí, algunas veces desaforado o de pose, el cual contrasta enormemente con el privilegio de saberse funcionario de élite desde muy joven. Es muy posible que ambos rasgos se expliquen mutuamente.

Tanto el sartrismo de Deleuze como el de Badiou es un sartrismo de juventud, de cuando eran estudiantes universitarios, el primero en torno a los años 44 a 46, y el segundo, por razones de diferencia de edad, en torno a 1956⁴. Dos momentos históricos muy diferentes tanto para Francia como para Sartre. El primero significa la Liberación, las esperanzas e ilusiones que alberga, y el momento de máxima consagración de Sartre como filósofo y dramaturgo. El segundo, marcado por los acontecimientos de Suez y de Budapest, representa el comienzo del desencanche de Sartre del PCF⁵. Dos caras de Sartre que cada uno integrará progresivamente en sus respectivos itinerarios filosóficos : la del Sartre

² . Consúltese en este sentido las páginas clarificadoras de Deleuze en su conversación con Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, 1996, pp.18-23, en donde, páginas más tarde, afirma él : “A part Sartre, qui est pourtant resté pris dans les pièges du verbe être, le philosophe le plus important en France, c’était Jean Wahl », p.72. De este último se ha vuelto a editar un libro de profunda impronta en el empirismo superior deleuziano : *Les philosophes pluralistes d’Angleterre et d’Amérique*, Les empêcheurs de penser en rond, 2005. La primera edición es del año 1920 , publicada bajo los auspicios de la editorial Alcan.

³ . Alain Badiou, « L’aveu du philosophe », jeudi 11 novembre 2004, http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=40.

⁴ . Badiou afirmó no hace muchos años : “...vers 1956, j’étais un parfait sartrien...”, (*Beckett*, Hachette, 1995, p.6).

⁵ . Sobre la cuestión de la evolución del pensamiento sartriano contamos en español, desde hace poco, con un libro destinado a ser una referencia ineludible. Me refiero al de José Luis Rodríguez, *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Edicions Bellaterra, 2004.

portador de una fenomenología innovadora y desempolvada, animador de una pluralidad de intervenciones intelectuales, y la del Sartre que habiendo sido compañero de viaje del comunismo, dejando en la cuneta a muchos de sus amigos como Camus, Lefort y Merleau-Ponty, se dispone a reafirmar, pese a todo, que el marxismo sigue siendo el horizonte insuperable del siglo.

Deleuze y Badiou vieron seguramente en Sartre el intelectual que, al mismo tiempo que era excéntrico a sus escuelas académicas, era central en el paisaje filosófico de su país. Sartre apadrina a toda una juventud que ve en él el maestro inspirador de muchas de sus inquietudes. No se sienten discípulos de él, en el sentido propio de la palabra, pero ven cómo no sólo marca pautas en los gustos literarios y en el modo de plantear los problemas filosóficos, sino que sobre todo engarza con precisión con muchas de sus obsesiones y preocupaciones juveniles. No puede haber un maestro sin que tenga esa fina capacidad olfativa para abrir pistas y senderos inexplorados por él mismo.

Los textos primerizos de Deleuze, aunque no reconocidos como propios, años más tarde, son significativos en este sentido. « Du Christ à la bourgeoisie » es un artículo que adelanta buena parte de sus desarrollos filosóficos y políticos, de los años sesenta en adelante: el rechazo del culto nacionalcatólico y burgués, propio del petainismo, a la vida interior, fundamentado en la tesis de la continuidad entre el cristianismo y el espíritu burgués⁶. En aquel entonces, en 1946, el joven Deleuze no ve otra posibilidad de romper con el resentimiento y la mala conciencia, derivados de este culto, que la creación de una nueva subjetividad abierta al mundo y la construcción de una nueva colectividad no contractual que llama « equipo »⁷. Desde el principio, Deleuze desconfía de toda articulación

⁶ . Este artículo fue traducido por nosotros al español, y publicado con el consentimiento del propio Deleuze, (aunque no se reconociese en él, en los últimos años de su vida), en la revista *Archipiélago*, 1993, n°15, pp.27-35, seguido de un pequeño postfacio, titulado "La vida y el afuera", pp.35-38, escrito por nosotros.

⁷ . De esta noción derivan buena parte de sus planteamientos sociales y políticos, contruidos a partir de la idea de institución, que más tarde llamará « grupos-sujetos » y, luego, « máquinas de guerra ». Me permito remitirme al epígrafe « Contrato *versus* institución », pp.483-501 de mi tesis doctoral, todavía inédita, « El problema ético-

política de la intersubjetividad que maniate la riqueza que cada uno alberga en sí mismo. Un cierto nietzscheanismo subversivo, que se puede constatar en filigrana, le permite converger con la lectura atrevida y estimulante que años antes hiciera Sartre de la intencionalidad husserliana : aquella que dando la espalda a los « arrumacos » de la interioridad, declaraba de manera vehemente que todo estaba fuera, incluso nosotros mismos, siendo cosas entre las cosas y hombres entre los hombres, arrojados en el mundo pero siempre abierto a sus variadas solicitaciones⁸. Por estas fechas, un poco antes, en 1945, Deleuze había escrito otro texto, « Description de la femme », en el que no sólo se le cita a Sartre sino que además se le menciona explícitamente, aunque para marcar unas primerizas y reveladoras distancias⁹. Deleuze comparte con Sartre el reproche a Heidegger de presentar una realidad asexuada, pero considera que a pesar de tratar aquel el amor y el deseo no ha hecho más que un progreso aparente dado que el Otro está visto desde la perspectiva del amante, único sexuado, y no del amado. Deleuze parece criticar en Sartre el haber caído en las mismas trampas que Husserl había caído en su última meditación cartesiana, aquella en la que trataba de justificar la existencia de otros *egos* bajo la forma de una *alter ego*. El reproche es, en cualquier caso, altamente sintomático del propio talante vital de Sartre, que Deleuze supo certeramente detectar, (no hay que olvidar que en *La ceremonia de los adioses* Jean-Paul Sartre confesará a Simone de Beauvoir, a propósito de sus relaciones sexuales con las mujeres, su poco interés en ser acariciado y su tendencia cerradamente activa y masculina¹⁰), y de una línea

político en la obra de Gilles Deleuze », Universidad Autónoma de Madrid, 1995. La dirección de la tesis corrió a cargo de Julio Bayón.

⁸ . Me refiero al célebre artículo de Sartre, publicado en la *La Nouvelle Revue Française*, en enero de 1939 : « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », recogido hoy en día en *Situations philosophiques*, Gallimard, TEL, pp.9-12.

⁹ . Para la datación de los textos me remito a la bibliografía canónica de la obra de Deleuze, la de Timothy S.Murphy : *Deleuze : a Critical Reader*, edited by Paul Patton, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1996, pp.270-300. Desconozco si desde entonces, un año después del fallecimiento de Deleuze, ha habido una actualización de esta meritoria bibliografía.

¹⁰ . Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*. Suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*. Août-septembre 1974, Gallimard, 1981, pp.400-401.

problemática que Deleuze explorará desde múltiples recovecos : la de la pasividad y la superficie. No deja de ser revelador que Deleuze llegue a esta cuestión a partir de algo de lo que había hablado Sartre en *El Ser y la Nada*, a saber, la caricia, pero insistiendo en que ella ejemplifica, como la mujer por lo demás, “el secreto sin ningún espesor”¹¹. La caricia se constituye así en una especie de prototipo o de protocolo de subjetivación, ya entrevisto en su anterior artículo antes citado, aquel que consiste en el pliegue de una exterioridad que se vuelve interior a sí misma. Deleuze dará mil vueltas a esta cuestión en su *Lógica del sentido*, unos veinte años más tarde, haciendo alusión a la frase célebre de Paul Valéry, « lo profundo es la piel », y tematizando con prodigiosa finura el carácter superficial e incorporal del sentido, sutil anillo de Moebius que recorre las palabras, como la caricia la epidermis del cuerpo...

Es precisamente en *Lógica del sentido* en donde Deleuze mostrará su deuda mas explícita para con Sartre : una subjetivación que en vez de tomar el modo de ser de una sustancia o de un yo perenne e idéntico adopta el modo de ser de una sustancia espinozista inmanente a su propio proceso creativo. La dilatación de la experiencia en pos del afuera provoca la oscilación de la propia identidad del sujeto que la constituía de primeras. De ser una *experiencia del ego*, se vuelve en el joven Sartre una experiencia de la conciencia como afuera. El paso subsiguiente que dará Deleuze -extrayendo también , como lo había hecho Sartre con Husserl, de forma rigurosa y radical las consecuencias que se derivan del planteamiento sartriano- será el de partir inmediatamente de una *experiencia del Afuera* sin conciencia alguna¹². En cualquier caso, Deleuze capta en el primer Sartre, en particular en *La transcendencia del ego*, una potencia renovadora en

¹¹ . Véase *L'Être et le néant*, Gallimard, TEL, p.440 y ss. y «Description d'une femme », p.38.

¹² . Consúltese en este sentido *La transcendence de l'ego*, Vrin, 1992. La primera edición es de 1936 . La frase clave de la que toma buena nota la indagación deleuziana sobre la subjetividad es la siguiente : « une intériorité absolue n'a jamais de dehors », pp.66-67. Consúltese también la decimocuarta serie de *Lógica del sentido*, editada en España por Paidós, pp.110-115 y, en especial, la clarificadora nota 5, en la que se pondera la aportación decisiva de Sartre y sus insuficiencias conceptuales. Francisco Martínez Martínez, verdadero pionero, junto a José Luis Pardo, en la recepción del pensamiento de Deleuze en España, ha dedicado varios trabajos a dilucidar esta cuestión.

la concepción de la subjetividad que muy pocos vieron en su momento, incluido el mismo Sartre. Ese primer Sartre, más espinozista y empirista que el Sartre hegeliano y cartesiano de *El Ser y la Nada* es, me atrevería a decir, el Sartre más profundamente deleuziano, aquel que le permitió avizorar nuevos territorios para la filosofía.

Pero no hay que olvidar tampoco el valor paradigmático que determinadas experiencias literarias -provenientes en particular del mundo anglosajón (Melville, Dos Passos, Faulkner...), pero también de la Europa continental (Blanchot, en particular, y Kafka)- adquirieron para Deleuze y que seguramente sólo el periscopio de Sartre pudo ayudarle a percatarse de ellas. Los artículos de Sartre, recogidos en *Situaciones*, sobre *Moby Dyck*, sobre *Manhattan Transfer* o el *Aminadab* blanchotiano, indujeron a Deleuze a un recorrido iniciático por la muerte y la vida, por el mundo moderno en toda su heterogeneidad y polimorfismo¹³. Estos artículos incisivos, a los que se podría añadir el titulado *Orfeo negro*, muestran a un Sartre que no me atrevería a calificarlo de deleuziano *avant la lettre*, pero que, en cualquier caso, exploran un flujo de conciencia que se desperdiga y se une al mundo en esponsales incestuosos¹⁴. Estamos ante un Sartre de inclinaciones casi panteístas o, más bien, « esquizo-panteístas », muy en concordancia con el Deleuze posterior de los años sesenta y setenta.

En 1964, con ocasión del rechazo de Sartre al premio Nobel que le habían otorgado, Deleuze escribe un artículo encomiástico titulado « *Il a été mon maître* »¹⁵. Es aquí donde hace alusión por primera vez a la idea de « aire puro » que representaba Sartre, lo que más tarde llamará, en sus *Diálogos* con Claire

¹³ . Me permito, una vez más, remitirme a un texto del que aquí suscribe : « Desoggettivazione e soggettivazione in Deleuze (Note e questioni sul nesso arte e politica) », en *Singolari intrecci. Modi del patire e pratiche di libertà*, a cura di Gianfranco Borrelli e Felice Ciro Papparo, Filema, Napoli, 2001, pp.43-59.

¹⁴ . Por ejemplo *Situations III*, « Orphée noir », p.255, en donde el deseo adquiere una dimensión cósmica y telúrica que recuerda al Deleuze de *Capitalismo y esquizofrenia*.

¹⁵ . Publicado en la revista *Arts*, en 1964, 28 de octubre a 3 de noviembre , pp.8-9.

Parnet, “la corriente de aire fresco”¹⁶. En esta época, Deleuze muestra sus preferencias por Sartre en detrimento de Merleau-Ponty. Del primero dice que ejemplifica un “existencialismo duro” mientras que el segundo sería un « existencialismo más tierno, más reservado”. Esta última calificación parece un contrasentido hoy en día, cuando conocemos mucho mejor la obra del antiguo amigo de Sartre¹⁷. Esto no le impide a Deleuze insistir de manera pertinente en el contraste entre las lagunas o agujeros de no-ser en el mundo, en Sartre, y los pliegues y plegamientos, en Merleau-Ponty. La paradoja de esta minusvaloración de la filosofía merleau-pontyana, tachada de “profesoral” y académica, es que Deleuze se inclinará precisamente con el tiempo hacia ella. Aquella filosofía pluralista inspirada del naturalismo de Whitehead, de Schelling y de Bergson, que Sartre, en su conocido texto de homenaje a su antiguo amigo recientemente fallecido, denominó filosofía de la naturaleza “en jirones”, y que es el rasgo más decisivo de su viraje ontológico de finales de los años cincuenta, es, sin lugar a dudas, la que Deleuze, de un modo u otro, indagaba y deseaba realizar en los años noventa, y que la muerte impidió su prosecución¹⁸. Todo y cuando, *Mil mesetas* se puede considerar como un primer gran adelanto de esa filosofía de la naturaleza proyectada. Sea lo que fuese, Deleuze, en su artículo de 1964, subrayaba dos puntos muy importantes. Por un lado, la novedad de todo lo aportado por Sartre : estilo, temas, modo “polémico y agresivo de plantear los problemas”. Teniendo en cuenta el papel que ocupará la creación de novedades en el corazón de su filosofía afirmativa y diferencial de los años sesenta, podemos entrever el carácter de verdadera espoleta especulativa y vital que

¹⁶ . Ibid., p.19.

¹⁷ . En los últimos diez años se han publicado en Francia más de cinco libros póstumos de Merleau-Ponty, tres de los cuales corresponden a los cursos de su último periodo. Varios libros han sido editados dedicados a su obra, en especial sobre su dimensión estética. El naturalismo superior del autor de *Lo visible y lo invisible* se emparenta estrechamente con el decurso tomado por la filosofía de Deleuze. Entendemos que el proyecto de éste último, de llevar a cabo, al final de su vida, una filosofía de la naturaleza, se entroncaba claramente con el último Merleau-Ponty.

¹⁸ . Consúltese de Sartre su « Merleau-Ponty », publicado en octubre de 1961 y recogido más tarde en *Situations...*, op.cit., p.204.

supuso Sartre para él. Por otro lado, la capacidad que tuvo de totalizar -“un genio de la totalización”, dice él- temáticas y problemáticas diversas, estaba íntimamente ligado al primer aspecto señalado. No totalizaba elementos o puntos de vista periclitados u obsoletos sino que, todo lo contrario, al mismo tiempo, que creaba otros nuevos los iba totalizando en una nueva filosofía que se anclaba en la actualidad más intempestiva.

Ahora bien, la ambigüedad planteada por Deleuze a mediados de los años sesenta consistía en que, a pesar de que seguía reconociendo el liderazgo intelectual de Sartre (“Sartre sigue siendo nuestro maestro”), no había ya nadie que fuese capaz de totalizar los “miembros dispersos” en que consistía la actualidad del momento (Gombrowicz, Klossowski, Genet, Levi-Strauss, Foucault, el *nouveau roman*...), tal y como Sartre lo hiciera para la generación precedente. Desde este punto de vista, la integración de algunos de estos autores en *Diferencia y repetición*, puede interpretarse retrospectivamente como un intento de « totalización » al modo sartriano, bien es cierto fallido voluntariamente, en la medida en que no tuvo el impacto que pudo tener Sartre en los años cuarenta y *sui generis* puesto que esa « totalización » se encuadraba en toda una teoría de la multiplicidad virtual y diferencial que le alejaba de manera resuelta de la integralidad de los presupuestos sartrianos.

Por lo demás, podemos preguntarnos si Deleuze reprochaba indirectamente a Sartre el hecho de que no pudiese realizar una nueva totalización por no estar al tanto y aceptar el desafío de las novedades literarias y filosóficas. Algo de ello hay, de forma velada y sibilina, al final de su artículo, cuando dice lo siguiente : “¿A qué es fiel Sartre? Siempre al amigo « Pedro-que-nunca-está-ahí ». Es el destino del autor el de transmitirnos aire puro cuando habla, aunque este aire puro, el aire de las ausencias, sea difícil de respirar”¹⁹.

¹⁹ . El artículo de José Luis Rodríguez, « La presencia de Sartre en Foucault y Deleuze (Una aproximación) » señala con tino la referencia implícita al ejemplo fenomenológico dado por Sartre en *Lo imaginario*, pero no parece ver reproches a Sartre en el artículo-homenaje de Deleuze. En *Δαμῶν, Revista de Filosofía*, n°35, mayo-agosto 2005, pp.99-113.

Pasemos a Badiou. La presencia de Sartre en su obra se deja sentir tardíamente. Ya hemos visto cómo, en una declaración realizada hace pocos años, reconocía haber sido sartriano en torno a 1956. En 1977, en un artículo titulado « Hegel en France »²⁰, Badiou encuadra el pensamiento de Sartre dentro de una “empresa gigantesca”, la de forzar la entrada del marxismo en el idealismo subjetivo. Ahora bien, el “Marx idealista de Sartre” era, a pesar de todo, políticamente menos perjudicial que el “Marx positivista de Althusser” puesto que, al fin y al cabo, y pese a todo, el primer modelo le conducía a los maoístas, lo que no era el caso de la trayectoria política del profesor de la Escuela Normal.

Habrá que esperar a 1980, para que Badiou escriba un artículo íntegramente dedicado a su figura. En esta conferencia impartida en Jussieu, pocas semanas después del fallecimiento de Sartre, Badiou se centra en el penúltimo Sartre, el de la *Crítica de la razón dialéctica*, de 1960, obra elogiada también por Deleuze pero en un sentido muy distinto. Badiou está, en aquel entonces, en pleno periodo maoísta. A su modo de entender, Sartre sigue siendo un “incitador”, un “revelador”, (*éveilleur*, dice él) del marxismo. En concreto, añade él, nos invita a replantearnos la cuestión del sujeto político y “a trazar la vía de una filosofía materialista-dialéctica centrada en esta cuestión”. En esta pretensión a contrapelo de las tendencias postestructuralistas del momento, Badiou pretende hacer resonar las propuestas de Althusser y de Lacan, al modo como lo hará en *Théorie du sujet*, en 1982. Es muy probable que, en este sentido, Badiou, sometido al influjo de Lacan, replantease la cuestión del *cogito* en Sartre, que antes calificara de idealista, y la reformulase en clave mucho más formalizadora para salvarla en una teoría del sujeto.

Pero es en estos últimos meses –quizá motivado por la conmemoración del centenario del nacimiento de Sartre– cuando Badiou ha hablado con mayor

²⁰ . Publicado en *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, A.Badiou, J.Bellassen, L.Massot, ed.François Maspero, col.Yenan, 1977.

frecuencia del legado del autor de *La náusea*. Su otrora ferviente admirador sitúa en 2004 a Sartre, junto a Lacan y Althusser, en el Olimpo de sus maestros principales y reivindica su figura que él ha preservado contra el olvido que le envolvió durante mucho tiempo. El Sartre de Badiou es aquel que toma en serio las solicitaciones de lo contemporáneo, que carga a sus espaldas el siglo y responde de él, aunque sea al precio de ir a contracorriente de todos. Esta indiferencia a la opinión es en donde ve las razones de su platonismo indómito. Por lo demás, ve en Sartre al maestro que encontró en unas condiciones de su vida definidas por “una devoradora pasión adolescente, la pasión del libro, la pasión de la existencia”. Badiou admira a Sartre en un momento vital en que el libro es devorado como una “iluminación y un imperativo”. En su, hasta ahora, último libro, *Le siècle*, publicado este año, Badiou estima que Sartre reactivó el “humanismo radical, que ya era el fondo del voluntarismo terrorista de Stalin” [sic] y valora su contribución junto a la del antihumanismo de Foucault, en tanto que antídoto al humanismo « ético-lacrimógeno » de nuestros días. En el enunciado célebre “La existencia precede a la esencia” Badiou ve la confirmación de que el sujeto no precede a la verdad sino que deriva de ella. Por lo demás, la ambigüedad política de Sartre, para el Badiou del siglo XXI, consistía en que proporcionó a la URSS y al Partido comunista “un suplemento de alma” cuando ya eran éstos cadáveres políticos. Y termina concluyendo : “Sartre dibuja la figura patética y formidable del compañero de viaje sin viaje”²¹.

Podemos concluir de este somero repaso a la presencia de Sartre en Deleuze y Badiou afirmando que no podía haber mayor contraste entre ambos planteamientos. Allí donde Badiou carga las tintas (la política, el marxismo, el humanismo, la pasión de leer, el idealismo, el sujeto), Deleuze muestra un completo mutismo. Es cierto que Badiou menciona tardíamente *La*

²¹ . Ver Alain Badiou, Seuil, 2005, *Le siècle*, pp.244-245.

transcendencia del ego, libro clave para Deleuze, y que éste mismo se preocupa por la cuestión de la subjetividad en Sartre, pero ni dicho libro tiene efectos especulativos palpables en el autor del *Manifiesto por la filosofía*, ni hay una teoría monolítica del sujeto en Deleuze que le conduzca a entablar un diálogo frontal entre el marxismo y Sartre. Está claro que el concepto de « máquinas deseantes » en *El Anti-Edipo* deleuziano-guattariano subvierte de cabo a rabo los términos de tal posible diálogo, ayudado precisamente por una lectura del imaginario lacaniano en las antípodas de la recepción del estilo y del *mathema* lacanianos en Badiou. Es muy significativo igualmente el que Sartre sea asociado en Badiou a la pasión devoradora por la lectura y al imperativo voluntarioso y militante que de ella dimanaban, mientras que en Deleuze Sartre es ante todo un soplo de aire fresco, es decir, un rejuvenecimiento no-filosófico del academicismo libresco sorboniano. No es sólo el hecho de que gracias a Sartre se pudiese filosofar a partir de un cenicero y de un camarero, del famoso Pedro-que-nunca-está-ahí, sino que además se renovaban los modos de filosofar, convocando la vivencia y la experiencia literaria, subvirtiendo cierta retórica congénita de la filosofía académica²². Es más, los modos de filosofar se hacían aún más innovadores al ser presentados, convocados, aducidos, en la plaza pública, con un planteamiento ético que dejaba hechas trizas las bases de toda « representación ». Nada de esta veta sartriana se puede encontrar en Badiou. Da la impresión, en definitiva, de que el Sartre de Deleuze es un Sartre oculto frente al Sartre público y militante del de Badiou, de que el Sartre deleuziano es un modelo de estilo y de actitud ética, mientras que el de Badiou es el de un platonismo idealista o el de un humanismo radical (no sé si ambas son figuras mutuamente excluyentes) que, a pesar de todo, estableció puentes con el marxismo por medio de su teoría del sujeto. Si ambos filósofos parecen primar el Sartre filósofo antes que el Sartre hombre comprometido, se muestran

²² . Paradojas de la vida, algunos kantianos actuales, como A.Renaud, amigos de la vuelta al orden, reivindicaban a Sartre desde planteamientos y fórmulas relamidas y un tanto « casposas ».

contrapuestos a la hora de definir el rostro de ese filósofo, que en el caso de Deleuze es ambiguo y abigarrado, mientras que, al contrario, en Badiou es, quizá, más coherente, pero mucho más simplificado y mococorde.

No es aquí el momento de analizar las diferencias y semejanzas entre la filosofía de Deleuze y la de Badiou, pero no hay duda de que bastaría escoger algunos de sus autores predilectos para entrever ese extraño aire de familia que les asemeja y esa radical distancia de tono, de temple, de gusto y de talento, que les aleja. El Beckett de Deleuze no es el mismo que el de Badiou ; lo mismo ocurre en el Spinoza que ambos se asimilan de manera muy distinta. Ambos reciben el impacto del estructuralismo, su hálito formalizador y antihumanista, pero lo modulan y lo superan de manera muy distinta. Deleuze está siempre a la escucha de lo casi insensible, de su múltiple riqueza, en detrimento muchas veces de la extracción rigurosa de la verdad, mientras que Badiou, por el contrario, es sensible a la insensibilidad platónica de las matemáticas. La manera como leen ambos a Lacan es altamente elocuente en este sentido. Y, como no, la manera como ellos plantean su modo de encarar la estética y el arte. No entraré tampoco a analizar las diferentes pullas que Badiou ha ido lanzando a Deleuze desde los años setenta hasta ahora –seguramente porque no merece la pena hacerlo- a las que éste respondió en contadísimas ocasiones, siempre con mayor elegancia y fineza que su « hermano menor », un tanto díscolo y « chinche ». Se podría decir irónicamente que Deleuze hace honor a su pragmática de las multiplicidades, teniendo en cuenta la variedad de los reproches enunciados por Badiou : desde kantiano pequeño-burgués e izquierdista, hasta filósofo de lo Uno, pasando por « criptofenomenólogo », fetichista de la literatura, ignorante del núcleo duro de la dialéctica hegeliana, y de manera más camuflada, romántico del éxtasis temporal, con veleidades seguramente de antifilósofo...

¿Qué hay de todo esto en su compartida y tan distinta admiración por Sartre ? Una pista interesante –que dejo a los lectores indagar por su cuenta- habría sido explorar la manera como Deleuze y Badiou se apropian y retuercen a su modo el

Mallarmé de Sartre²³. Otra pista no menos interesante habría sido valorar en qué sentido las críticas de Badiou a Deleuze cuando le reprocha el gusto fenomenológico por la descripción de lo sensible no son, a fin de cuentas, unas críticas camufladas a la fenomenología husserliana y heideggeriana de la que es tributario Sartre. Es muy probable – y así reuniríamos ambas pistas- que el mallarmeismo dominante en la escena francesa desde los años sesenta, tanto en la poética como en la filosofía, haya sido un verdadero caballo de Troya en la fenomenología, a pesar de y gracias a Sartre.

Creo que en este sentido –y es aquí donde centraré el resto de mi comunicación- el papel jugado por la noción de « acontecimiento » en los tres autores de los que nos ocupamos es clave para entender en su justa medida la bifurcación de la que he hablado al principio. Si recorremos transversalmente la obra de Sartre podemos encontrar un hilillo subterráneo, de honda impronta en Deleuze y Badiou, que es su visión del acontecer. Desde fechas muy tempranas, Sartre trata de dar la vueltan a la tortilla del método fenomenológico propugnado por Husserl. Es la *epojé*, o lo que es lo mismo, la puesta entre paréntesis del mundo natural, lo que es de primeras subvertido. En lugar de ser un procedimiento sumamente riguroso y metódico, destinado a asegurar la dilucidación del flujo intencional, se convierte en Sartre en una vivencia tan radical que nos pone en contacto brutal con el mundo. Es un acontecimiento puro y un accidente posible de nuestra vida cotidiana²⁴. En *Lo imaginario*, Sartre nos habla del shock que recibimos al ver la imagen de un muerto que fue antes un ser querido. El shock forma parte de la imagen puesto que “la imagen da su objeto como una nada de ser” (*L’imaginaire*, p.33). La muerte inimaginable de alguien al que vimos vivo durante mucho tiempo horada la imagen pues ella ya

²³ . Recientemente traducido al español por J.M.Aragüés y publicado por la editorial Arena Libros.

²⁴ . « *Λ'εποχή n'est plus un miracle, elle n'est plus une méthode intellectuelle, un procédé savant : c'est une angoisse qui s'impose à nous et que nous ne pouvons éviter, c'est à la fois un événement pur d'origine transcendante et un accident toujours possible de notre vie quotidienne* », (*La transcendance de l'Ego*, p.84), (subrayado nuestro).

no se sustenta en toda la coloración que la hacía viva : gestos, movimiento, voz, sobre todo, voz... Sartre nos advierte que, tal y como lo demostró Bergson, no puede haber intuición directa de la nada, pero apostilla que la experiencia de la nada se da siempre « con » y « en » algo.

En *La imaginación*, Sartre, seguramente a raíz de sus lecturas de Emile Bréhier acerca de los estoicos²⁵, había hecho ya una aproximación conceptual de la que sólo Deleuze treinta años más tarde sacará partido : “...el nóema es una nada que no tiene sino una existencia ideal, un tipo de existencia que se aproxima al del λεκτον estoico. Es solamente el correlato necesario de la noesis : « El eidos del nóema remite al eidos de la conciencia noética ; se implican uno al otro eidéticamente »”²⁶, En resumidas cuentas, tenemos abiertas dos aperturas conceptuales. Por un lado, la idea de que la *epojé* es un acontecer puro consistente en una nada que se patentiza a través de y con una imagen. Por otro lado, una aproximación inusitada : la que consiste en sostener que el λεκτον estoico se asemeja al noema por su común existencia ideal²⁷. Claro está, todo el problema radica en dilucidar el tipo de relación entre ambas calas conceptuales. Da la impresión, en cualquier caso, de que lo primero es excepcional y lo segundo lo regular, como también da la impresión de que la imagen agujereada de nada puede ser asimilada a la manera como entiende Sartre el noema husserliano.

Cuando publique *El Ser y la Nada*, parece que esta noción no suficientemente tematizada de acontecer deja de existir. Más bien es lo contrario. Ciertamente no adquiere la preeminencia de nociones como « posibilidad », « libertad » o « contingencia », pero alumbra buena parte de éstas²⁸. El “acontecimiento

²⁵ . Nos referimos a *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, publicado por Vrin en 1928. Este libro -todo un clásico, por cierto- será un interlocutor cómplice de las indagaciones y exploraciones del Deleuze de *Lógica del sentido*.

²⁶ . *La imaginación*, Edhasa, 1980, p.123.

²⁷ . Vuelve de soslayo a esta cuestión en *Situations III*, « Matérialisme et révolution », p.160.

²⁸ . Véase por ejemplo *La cérémonie...*, op.cit., p.402, 408, 442-443, 446-447.

absoluto” es el surgimiento del para-sí, lo cual engluye y aniquila el en-sí²⁹. El que el para-sí sea de un modo o de otro es contingente y es igualmente contingente el que el para-sí se confronte a tal o tal en-sí. En su libro sobre Baudelaire, hablará del orgullo en el poeta francés como un “acontecimiento absoluto” o lo que es lo mismo una “elección a priori sin razón”³⁰. Paralelamente a esta concepción del acontecer irreductible en que consiste el para-sí, Sartre irá elaborando, a medida que se confronta a los acontecimientos históricos y políticos del momento, una visión del acontecimiento consistente en concebirla como un hecho portador de una idea, un “universal singular”³¹.

Deleuze y Badiou deben mucho a Sartre, en este sentido, al enriquecer la noción de acontecer que en éste era central sin ocupar una plaza especulativa a la altura de su importancia. Todo hay que decir, Badiou es tributario, aunque sea de una manera polémica, de la primera exploración deleuziana y no a la inversa. El autor de *Diferencia y repetición* partirá del descubrimiento oportuno de Sartre : la proximidad conceptual del *lekton* estoico y el noema husserliana. Esto lo llevará a cabo desarrollando toda una concepción del lenguaje, basada en el sentido y en la expresión. Por cierto, digamos de paso que la ausencia de una “cuestión del lenguaje” en Sartre la señalará Badiou años más tarde en su *Beckett*³². La palabra, y en particular, el verbo expresa un atributo del estado de cosas y un predicado del lenguaje. El incorporal es precisamente aquel elemento ideal y superficial que se da en el envés de las cosas y del lenguaje. Es él mismo

²⁹ . « EN », op.cit., pp.120 y 356.

³⁰ . Bau, p.25.

³¹ . “J’appelle événement, ici, un fait porteur d’une idée, c’est-à-dire un universel singulier car il limite l’idée portée, dans son universalité, par sa singularité de fait daté et localisé qui a lieu à un certain moment d’une histoire nationale (...) l’intellectuel se trouve, par là même, constamment affronté au concret et ne peut lui donner qu’une réponse concrète », (« Plaidoyer pour les intellectuels », 1966, recogido en *Situations...*, op.cit., p.244). La controversia epistolar que mantendrá con Merleau-Ponty consistirá en si se debe mantener una distancia con respecto al acontecer, para de ella extraer pausadamente un sentido (postura de Merleau-Ponty) o si se debe responder de manera rápida al envite del acontecimiento para ser responsables ante la historia (postura de Sartre). Consúltese las cartas, de indudable resonancia todavía hoy en día, en M.Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p.146 y 148. Deleuze se encuentra, en este sentido, más cercano a Merleau-Ponty, y Badiou se inclina más hacia Sartre.

³² . Op.cit., p.6.

un acontecer que se identifica con el sentido. Para que haya un acontecimiento hará falta que una inflexión, un pliegue de una multiplicidad de singularidades se exprese coagulándose en algo saliente. Estas singularidades no son más que signos y el itinerario que nos lleve de los signos al sentido será el denominado por Deleuze génesis expresiva. Sobra decir que el sentido ya no es un núcleo de un noema conformado por capas, sino algo estrictamente superficial, un "vapor", además de dejar de tener un carácter originario, pues es el fruto de la "donación" (LS, p.90) del sinsentido. Se convierte así en "un fantasma en el límite de una experiencia alargada, desplegada"³³.

Este planteamiento deleuziano se enfrentó, por lo demás, a una objeción formulada por Badiou³⁴. Si todo es acontecimiento "¿en qué puede distinguirse del *hecho*, de-lo-que-ocurre-en-el-mundo según su ley de presentación? ¿No habría que preguntarse más bien por las condiciones de un acontecimiento que hacen que "*casi nada* lo sea"? En vez de otorgar al acontecimiento su carácter rupturista, se convierte en algo "omnipresente y creador, estructural y prodigioso". Es algo que "singulariza la continuidad en cada uno de sus pliegues locales". A Badiou le incomoda, entre otras cosas, la noción de continuidad, puesto que su filosofía es una filosofía del vacío en la que éste es la condición del acontecer. Cantor y Sartre se alían contra Leibniz... El acontecimiento tiene lugar en una situación determinada, un "ser-múltiple" de lo "que hay", pero es, al mismo tiempo, irreductible a ella. Está desligado de las reglas de la situación y hace advenir "otra cosa" que lo que ésta ofrece, algo, por lo demás imprevisible. Es "suplementario" (*supplémentaire*), es decir, que no

³³ . La noción de sentido en Sartre guarda alguna semejanza con la de Deleuze. Ver *Situations IV*, « L'artiste et sa conscience », p.30. Foucault tuvo la perspicacia suficiente para darse cuenta enseguida de esta subversión. Según él, la fenomenología había perdido el acontecimiento porque "con el pretexto de que sólo hay significación para la conciencia, coloca el acontecimiento fuera y delante, o dentro y después, situándolo siempre en relación con el círculo del yo". En *Theatrum philosophicum*, Anagrama, pp.120-1. Foucault resume impecablemente la aportación de Deleuze a un nuevo pensar de esta forma: "una metafísica del acontecimiento incorporal (irreductible, pues, a una física del mundo), una lógica del sentido neutro (en vez de una fenomenología de las significaciones y del sujeto), un pensamiento del presente infinitivo (y no el relevo del futuro conceptual en la esencia del pasado)".

³⁴ . Véase su reseña sobre *El pliegue* en *Annuaire philosophique*, 1988-89, pp.161-84.

está sometido a las reglas de la situación. Sin embargo, en el “corazón de toda situación” hay un vacío que hace de “ligamen entre el acontecimiento y aquello por lo que se da (el) acontecimiento”. De esta manera, éste “ nombra el vacío en tanto que nombra lo ignorado de la situación”.

Hay que retener dos rasgos claves del acontecimiento tal y como él lo concibe. Por un lado, el hecho de que sea posible delimitarlos y enumerarlos en función de su sitio en la "historia" y de su pertenencia a lo que él llama un "procedimiento genérico"(amor, mathema, política y poema). Y, por otro lado, el hecho de que su advenimiento esté unido a un proceso de fidelidad por el cual el sujeto se crea y se remite constantemente a la verdad anunciada en el acontecer. El primer rasgo explicaría la "rareza" de lo acontecimientos, por ejemplo, la teoría de los conjuntos de Cantor o la poesía de Celan o la revolución cultural de Mao (sic), mientras que el segundo haría hincapié en que toda verdad, al estar enhebrada a la fidelidad con respecto al acontecer, sería capaz de agujerear los saberes establecidos.³⁵

Para comprender estas tesis debemos tener en cuenta la distancia infranqueable entre el "punto de partida" de la ontología deleuziana y el de la de Badiou. En el primero lo que se nos da, como imposibilidad, es la multiplicidad continua de un plano de inmanencia que se expresa como vida siendo tiempo; en el otro, el ser es lo múltiple puro, concebido esta vez matemáticamente, algo inconsistente que al no poder ser “contado-por-uno”, como conjunto, es impensable. La primera multiplicidad puede ser reducida a lo Uno si se actualiza enteramente, pero en derecho se puede remontar a lo "Uno" de su razón de suficiente que en cuanto tal es siempre plural y múltiple. No hay adjetivación posible de lo múltiple. La multiplicidad es sustantivamente múltiple. En la ontología de Badiou, la presentación de lo múltiple puede ser contada-por-uno, y desde ese momento, volverse un múltiple estructurado. El desvío entre los dos

³⁵. Véase A.Badiou, *L'Éthique (Essai sur la conscience du Mal)*, pp.38 y 60-1; y también *Manifiesto por la filosofía*, pp.57-66; y, sobre todo, *L'être et l'événement*.

momentos es nombrado por el vacío. En realidad, lo múltiple puro es nada (*rien*, y no *néant*, como en Sartre) puesto que ambos no pueden ser contados como términos. Contar la nada como término es pasar ya a la presentación estructurada, es volverlo conjunto, conjunto vacío³⁶. En Deleuze, en contraste, el acontecimiento singulariza una continuidad siempre y cuando acceda ésta a un punto crítico. Dependiendo de los ámbitos los puntos críticos varían. Una topología de cada ámbito decidirá si hay o no acontecer. Debido a esto no se puede hacer una lista cerrada de acontecimientos como Badiou pretende hacerlo.

En resumidas cuentas, a partir de premisas y de presupuestos, matemáticos y ontológicos, extremadamente diferentes, Deleuze y Badiou desarrollan dos filosofías del acontecimiento que siendo tributarias de la de Sartre, salvo en los aspectos más netamente antropológicos, toman prestada de ésta sus dos caras de Jano: por un lado, su faceta ideal, incorporal, pegada al sinsentido como al sentido, en la estrecha banda de Moebius, y, por otro lado, su faceta de surgimiento colindante con el vacío, portador de una verdad. Deleuze no destituye la noción de verdad en pro del sentido, lo que para Badiou significaría caer en la religión o, cuando menos, en la antifilosofía, sino que en una tensión extrema recupera el signo, apegándolo al sinsentido y a la idealidad totalizadora del sentido, gesto filosófico que le acerca al Sartre menos caro a Badiou pues éste ve en dicho gesto una concesión a la hermenéutica de lo visible³⁷. Lo que Badiou retendrá de Sartre es esa fragilidad de la libertad, entendida por éste

³⁶. Consúltese en especial la primera parte de *L'être et l'événement*, titulada "L'être: multiple et vide. Platon/Cantor". En el prefacio de François Wahl ("Le soustractif") a la recopilación de textos y conferencias de A.Badiou (*Conditions*) se intenta llevar a cabo un estudio comparativo de las filosofías de Deleuze y de Badiou. Véase A.Badiou, *Conditions*, p.18. Un estudio comparativo entre ambos autores más riguroso e imparcial, si se puede decir, es el de M.Allendesalazar, titulado "G.Deleuze y A.Badiou: elogio y defensa de la filosofía", (recogido en *Filosofía y cultura*, comp.M.González, ed.XXI, 1992.

³⁷. « Serais-je fidèle à Deleuze si je ne disais pas ici ma réticence, ma résistance ? C'est que je suis convaincu que rien ne fait signe (...) Deleuze concède encore trop à quelque herméneutique du visible », (*Court Traité d'Ontologie transitoire*, p.69), (subrayado nuestro).

como conciencia o para-sí, siempre dispuesta a aparecer o desaparecer en el instante y que Badiou parece transponer a su noción de acontecer.

En cualquier caso, de la primera faceta antes expuesta, Deleuze extrae una ética del acontecer, de la convivencia heroica y humorística con sus pliegues y repliegues. De la segunda, Badiou extrae una ética combativa de la fidelidad que lo que gana quizá en legibilidad pierde en sutil escucha callada del mundo. Tal vez algo de las dos, en dosis diferentes, estaba ya en Sartre...

Ricardo Tejada