

## La presencia de Sartre en Foucault y Deleuze (Una aproximación)

J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA\*

**Résumé:** Les relations entre les prémisses philosophiques de Sartre et celles de la génération suivante furent conflictives. Cependant, avec les temps la nature de cet affrontement primaire a été nuancée. Nous allons essayer de démontrer dans les pages suivantes, en prenant comme références les projets de Foucault et de Deleuze, jusqu'à quel point il existe un «air de famille» entre ces derniers et certaines prémisses sartriennes, en particulier celles qui sont les plus proches du nietzscheanisme de la première étape de Sartre, celles qui insistent sur la notion de «projet» comme constituant de l'attitude éthique et, surtout, celles qui opèrent en renonçant à l'idée de Totalité hegeliano-marxiste.

**Mots clés:** Sartre. Foucault. Deleuze, Philosophie française contemporaine. Proyet. Subjectivité. Souci de soi. Éthique-création.

**Resumen:** Las relaciones entre las propuestas filosóficas de Sartre y la generación siguiente estuvieron marcadas por el conflicto. Sin embargo, el trascurso del tiempo ha matizado el carácter del primario enfrentamiento. Tomando como referencias los proyectos de Foucault y Deleuze, se intenta en estas páginas mostrar hasta qué punto existe un «aire de familia» entre estos y algunas propuestas sartreanas, especialmente las que están más cercanas al nietzscheanismo del primer Sartre, las que abundan en la noción de «proyecto» como constituyente de la actitud ética, y, desde luego, las que operan a partir de la renuncia a la idea de Totalidad hegeliano-marxista.

**Palabras clave:** Sartre. Foucault. Deleuze. Filosofía francesa contemporánea. Proyecto. Subjectividad. Souci de soi. Ética-creación.

Tzara y Breton ilustraron el inicial episodio de la potente deconstrucción de algunos de los conceptos y creencias más solidificados de la tradición moderna. Tzara, magnificando la herencia de la patafísica de Jarry elogió la indeterminación, invitando al saqueo del capital cultural y, por su parte, Breton, advirtiendo en el Manifiesto del 24 que «nous vivons encore sous le régime de la logique»<sup>1</sup>, rendirá homenaje a la potencia de lo irracional que alimenta a su juicio la aventura freudiana<sup>2</sup>. La repercusión en el horizonte filosófico no se hará esperar, y lo subrayaba Deleuze en un artículo insólito en la fecha de su publicación (1964): «*En créant la pataphysique Jarry a ouvert la voie a la phé-*

---

Fecha de recepción: 12 julio 2004. Fecha de aceptación: 28 octubre 2004.

\* Dirección: Departamento de Filosofía. Plaza San Francisco, s/n. 50009 ZARAGOZA. E-mail: rogarcia@posta.unizar.es. Es autor de *Mirada, escritura, poder* (2002); J.P. Sartre, *La pasión por la libertad*, (Barcelona, 2004).

1 A. Breton, *Œuvres complètes*, 1, Paris, Gallimard, 1988, p. 316.

2 I. Hassan es explícito y contundente: «Yet from Pataphysics to Surrealism we can also trace a bold creative force, intact in destruction». Añade de inmediato: «from Pataphysics to Surrealism the imagination, haunted by revolution, ends by revolutionizing our concept of radical change», *The Dismemberment of Orpheus*, The Univ. of Wisconsin Press, 1982 —2ª edición—, p. 79.

*noménologie*»<sup>3</sup>. Exigencia de un deslizamiento radical: «para inspirarnos en un maestro, para despellarlo o para prolongar su obra, sólo podíamos elegir entre L. Brunschvicg, Alain o Bergson»<sup>4</sup>, recordaba Aron. Ningún referente inmediato conservará su celebridad.

La ceremonia de liquidación es tormentosa. Los autores citados son sometidos a un sacrificio tortuoso y cruel en ocasiones. Y la revocación no afecta tan sólo a los filósofos que podríamos considerar tradicionalistas —como Hamelin, Lachelier o Boutroux—, sino que apunta a un tiempo a autores como Blondel o Sorel, cuyos planteamientos fenomenológicos u orientación política, respectivamente, podrían convertirlos en inspiración primaria de lo que está fermentando. Que el viejo topo horada el subsuelo filosófico lo pondrá de manifiesto la publicación en 1932 de *Los perros guardianes* de P. Nizan. «Conviene adelantar que la filosofía burguesa sólo puede producir declaraciones verbales, pero que en la realidad trabaja en contra de los grandes fines que dice defender»<sup>5</sup>, leemos. Y aún más: «toda esta filosofía sirve para ocultar las miserias de nuestro tiempo, la vida espiritual de los hombres, la división fundamental de su conciencia, y esa separación cada vez más angustiosa entre sus poderes y el límite real de su realización. Su fin es disimular el verdadero aspecto de la dominación burguesa. Lejos de servir a lo verdadero, que no existe, a lo universal, que no existe, a lo eterno, que no existe, es un instrumento en la lucha contra una indignación y una protesta naciente. Sirve para desviar a los explotados de la contemplación —peligrosa para los explotadores— de su degradación, de su capitidismución»<sup>6</sup>. Convocatoria urgente: «esta filosofía no ha muerto, sino que hay que enterarla... Una filosofía nueva no triunfa si no se ha destruido la anterior»<sup>7</sup>.

Pues bien, entiendo que la renovada panorámica de la filosofía francesa que se dispone entre 1930 y 1945 —aproximadamente, con la precaución que impone toda datación—, es decir, en los años de la formación y el despegue sartreanos, va a estar configurada por cuatro incontestables presencias. Su irrupción es sorprendente, asistiéndose en todo caso a un afianzamiento que no es ajeno a la polémica. Sartre se convertirá en fiscal de tales presencias. Quisiera introducir el carácter de las mismas, ya que condicionan, desde mi punto de vista, el extraño desencuentro que se producirá en los años 60 entre Sartre y las variantes del estructuralismo que suceden en el campo filosófico al existencialismo sartreano, y determinan, más tarde, la no menos extraña reconciliación.

## 1. Protocolo para limitar un extraño malentendido

En primer lugar, es necesario subrayar la irrupción de la fenomenología husserliana. El autor de las *Investigaciones lógicas* visitó la Sorbonne en febrero de 1929. Por entonces ya estaba centrado en la redacción de las *Meditaciones cartesianas*. Su obra había dado un giro notable si tenemos en cuenta lo advertido en el prólogo a la segunda edición de las *Investigaciones...*, la aceptación anunciada al comienzo de la Sección segunda de las *Ideas* donde se entiende el mundo no sólo como «un mero mundo de cosas... sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico»<sup>8</sup> y, obviamente, el giro espectacular que ya se revela en la primera de las *Meditaciones...* cuando se anuncia el proyecto de referirse a un yo psicológico y a un yo trascendental. En

3 G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, pp. 105-108.

4 R. Aron, *Memorias*, Madrid, Alianza, 1985, p. 38.

5 P. Nizan, *Los perros guardianes*, Madrid, Fundamentos, 1973, p. 40.

6 *Ibid.*, p. 93.

7 *Ibid.*, p. 53.

8 E. Husserl, *Ideas*, México, FCE, 1949, p. 66.

las páginas de la quinta meditación se apela a una «intersubjetividad trascendental»<sup>9</sup>, presuponiéndose un común trasfondo eidético al yo psicológico. La conciencia es intencional, pero, a un tiempo, es algo más que eso al estar predeterminada por la «comunidad intencional con un existente»<sup>10</sup>.

Algunos iniciales intérpretes husserlianos en Francia no reciben escandalizados el giro fenomenológico. Lévinas, quien publica en 1930 *La Théorie de la intuition dans la phénoménologie de Husserl*, señalará que el yo trascendental es articulable con el yo psíquico y que la radical intencionalidad de la conciencia no es menoscabada por tal duplicación. Pero no es ésta la actitud de Sartre, quien redactará varios artículos a propósito del desvío husserliano. Es cierto que Sartre había quedado seducido por el proyecto fenomenológico. Ha memorializado el suceso S. de Beauvoir<sup>11</sup>. Sin embargo, resulta difícil de aceptar que Sartre esté en condiciones de asumir el giro fenomenológico que culmina en la duplicación del yo y, de hecho, su operación polémica estará orientada por el interés de salvar la fenomenología de todo trascendentalismo. Es cierto, como recuerda Cohen-Solal, que «hasta 1939, en el dominio filosófico, leerá exclusivamente a Husserl»<sup>12</sup>, pero es igualmente incontestable, como ha subrayado con oportunidad V. de Coorebyter, que Sartre vive diez años «escribiendo bajo la inspiración de Husserl, pero a un tiempo contra él»<sup>13</sup>. El diagnóstico sartreano será sumamente severo. En el artículo más conocido del grupo que integran sus trabajos *contra Husserl —La trascendencia del Ego*, publicado en el número 6 de las *Recherches philosophiques* (1936-1937) — sostendrá que la duplicación egológica es una infidelidad al carácter esencialmente intencional de la conciencia. Pero es, «malheuressement, l'orientation de la nouvelle pensée de Husserl (voir les M. C.)». Y continúa: «la conciencia se ha vuelto más pesada, ha perdido ese carácter que hacía de ella el existente absoluto a fuerza de inexistencia. Es pesada y ponderable. Todos los resultados de la fenomenología entonces quedarían arruinados si el Yo mismo no es, al mismo título que el mundo, un existente relativo, es decir, un objeto para la conciencia»<sup>14</sup>. Se impone el retorno fenomenológico a la conciencia vacía que se configura en la apertura al mundo para iniciar el peligroso juego de la existencia. La quiebra con todo contenido trascendental, efecto del reconocimiento de la muerte de Dios y de la exigencia del hacerse irreductible, determinará la inmediata proyección sartreana: es la claridad teórica que alimenta las páginas de *La náusea* y de *Lo imaginario*.

La segunda presencia es Hegel... Pocos años después de la visita parisina de Husserl, inicia Kojève su seminario sobre la filosofía religiosa de Hegel<sup>15</sup>. Sartre conoce con toda seguridad el contenido de sus lecciones, pues se refiere taxativamente a la orientación de los cursos en los póstumos *Cahiers pour une morale*. El fermento germinará y, así, J. Hyppolite publica en 1939-1941 la primera traducción de la *Fenomenología del Espíritu* y años más tarde su fundamental estudio sobre Hegel —*Génesis y estructura de la Fenomenología...*—, iniciado en 1946. Ahora bien, ¿qué limita la lectura kojéviana? Chiodi y Boschetti han remarcado el carácter de la lectura existencialista de Hegel que

9 E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 171.

10 *Ibid.*, p. 154.

11 Vid. S. de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, Barcelona, Edhasa, 1980, p. 149.

12 A. Cohen-Solal, *Sartre*, Paris, Gallimard, 1985, p. 139.

13 V. De Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruselles, Ousia, 2000, p. 51.

14 J.-P. Sartre, *La trascendencia del Ego*, Buenos Aires, Calden, 1968, p. 22.

15 El seminario se prolongará durante seis años —a partir de 1933—. La nómina de asistentes resulta espectacular: Bataille, Queneau, Lacan, Breton, Merleau-Ponty, E. Weill, Hyppolite. Descombes incluye también a Koyré, Aron y Klosowski —«*La nada en El ser y la nada*», en *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1982, p. 49—. B.-H. Lévy, por su parte, incorpora a Gurvicht y Desanti —*El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2000, p. 470. Sartre no figura entre los asistentes: «Sartre et S. de Beauvoir ont déclaré n'y avoir jamais mis les pieds» —P. Macherey: «Kojève l'initiateur», en *Magazine littéraire*, n° 293, nov. 1991, p. 51.

trasmite el texto kojéviano<sup>16</sup>. Ya lo había subrayado tempranamente Canguilhem al apuntar que «Kojève dit que la vie est Mémoire et l'homme Projet»<sup>17</sup>. En efecto, acaso baste transcribir un fragmento para percibir el sentido y alcance de tal apreciación. Escribe Kojève: «ahora bien, ¿qué es el Deseo —no hay que pensar en el deseo llamado *hambre*—, sino el deseo de transformar por una acción, la cosa contemplada, suprimirla en su ser que carece de relación con lo mío, que es independiente de mí, negarla en esa su independencia, y asimilármela, hacerla mía, absorberla en y por mí Yo? Para que haya Autoconciencia, y por consiguiente filosofía, es necesario por tanto que haya en el Hombre, no solamente contemplación positiva, pasiva, única reveladora del ser, sino aún Deseo negador, y por consiguiente Acción transformadora del ser dado. Es necesario que el Yo humano sea un Yo del deseo, es decir un Yo activo, un Yo negador que transforma el Ser, que crea un ser nuevo destruyendo el ser dado»<sup>18</sup>. La lección es de indudable relevancia: se procede a un análisis del *Begierde* hegeliano que se traduce como magnificación de la proyección humana y como consecuente indicación del carácter conflictivo de la misma, ámbito exclusivo de la ejemplaridad dialéctica.

No es de extrañar que tal interpretación seduzca a Sartre, quien asumirá la doble orientación del seminario kojéviano. De dicho acuerdo quedan testimonios en los *Cahiers*. De forma explícita, comentado a Kojève, escribe: «entiende bien que la historia implica la libertad: evolución creadora, es decir, materialización de un porvenir que no es la simple prolongación del pasado en el presente. El pasado es la situación, contraída y superada por la acción libre»<sup>19</sup>. Y por lo mismo se acentúa el rechazo de cualquier posibilidad de síntesis intersubjetiva. Es en las páginas del póstumo donde Sartre se refiere al «mythe hégélien»<sup>20</sup> y al universal «comme mystification (sacrifié le réel au virtuel) et comme aliénation»<sup>21</sup>. Y de forma contundente: «il y a des totalités, non une totalité»<sup>22</sup>. La denuncia de la mistificación hegeliana de *un* sentido es igualmente severa que la crítica a la egología trascendental husserliana. La obra hegeliana ha irrumpido, pero, como observara Kojève, Hegel ha muerto aunque sobreviva la dialéctica —una dialéctica que es preciso reinterpretar desde la perspectiva de lo humano. El posicionamiento es indudable. Aparece como inadmisibles la pretensión de la dialéctica hegeliana: la aventura limitada por el Ser y el Deber ser es atravesada por el Deseo al que le resulta impertinente toda referencia que no se sitúe más allá de la íntima satisfacción del existente irreductible, quien se presenta como el negador de la inmediatez constitutiva que será conceptualizada en *El ser y la nada* como situación-proyecto.

El desplazamiento sartreano en relación al sistema hegeliano determina la aproximación existencialista al materialismo. Desde luego, la presencia de Marx en Francia no tiene equivalencia con las novedades husserliana y hegeliana a las que nos hemos referido. Se trata de una presencia ya establecida<sup>23</sup>. El encuentro sartreano será igualmente conflictivo. Cuando Lukács redacte en abril

16 Vid. P. Chiodi, *Sartre y el marxismo*, Barcelona, Oikos tau, 1969, p. 169; A. Boschetti, *L'impresa intellettuale. Sartre e Les temps modernes*, Bari, Dedalo, 1984, p. 99.

17 G. Canguilhem, «Hegel en France», en *Magazine littéraire*, n° 293, noviembre de 1991, p. 29.

18 A. Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La pléyade, 1971, p. 190.

19 J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 64.

20 *Ibid.*, p. 27.

21 *Ibid.*, p. 443.

22 *Ibid.*, p. 447.

23 La bibliografía al respecto es abundante. Aproximaciones al contexto y a las producciones de origen marxista, entre otras, son J.-F. Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises*, Paris, Fayard, 1990, y A. Chebel d'Appollonia, *Histoire politique des intellectuels en France*, 2 v, Paris, Complexe, 1991. Más restringidamente —aunque ampliando el horizonte cronológico hasta el post-68 (Glucksmann, Levy)— la cuestión es abordada en C. Pianciola, *Filosofía e política nel pensiero francese del dopoguerra*, Torino, Loescher, 1979.

de 1960 una nota introductoria para la segunda edición de *Existentialisme ou marxisme?*, reconocerá que «il est plus important que Sartre et Merleau-Ponty, aient changé fondamentalement dans ce laps de temps, leur position politique et, par conséquent, philosophique. Une polemique actuelle aboutirait, sous plusieurs aspects, à des résultats différents»<sup>24</sup>; pero cuando el texto aparece en 1947 la oposición al existencialismo había sido furibunda. «La conception sartrienne de la liberté fournait en outre une excellence base idéologique aus intellectuels toujours épris d'un individualisme extrême pour motiver leur refus de participer à l'œuvre de construction et de consolidation de la démocratie»<sup>25</sup>, había escrito Lukács. Puede reconocerse con facilidad el motivo del radical desencuentro, que está motivado, desde mi punto de vista, por dos rotundos posicionamientos sartreanos. Por un lado, por el ánimo deconstrutor de la amplitud de la proyección dialéctica hegeliano-marxista, y, por otra parte, por el interés en limitar precisamente la relación entre lo real y la proyección libre del existente. En los escritos de la época, en efecto, Sartre está empeñado en la exigencia de expulsar a Engels del panteón marxista<sup>26</sup>, discrepando fuertemente de que «era posible proclamar la existencia de una dialéctica de la naturaleza»<sup>27</sup>. La dialéctica (kojeviana) se circunscribe en el horizonte de la praxis humana. La perspectiva no se oscurecerá y tal empeño quedará reafirmado, como es sabido, en las páginas de la *Crítica...* donde podemos leer que «la originalidad de Marx es establecer irrefutablemente contra Hegel que la Historia *está en curso*, que el ser se mantiene irreductible al Saber, y a la vez, el querer conservar el movimiento dialéctico en el ser y en el Saber»<sup>28</sup>. Tal supuesta originalidad o sugerencia animará la aventura intelectual de Sartre entre 1946 y 1960. La dialéctica de lo humano opera en un espacio circunscrito con claridad. Ya había quedado anunciado en los *Cahiers...*: la libertad «est *synthèse* dialectique de l'indetermination subjective et de la *nécessité* objective»<sup>29</sup>. No importa para nuestro propósito que la ejecución de tal síntesis esté marcada por el teleologismo o la aletoriedad. Lo esencial —ahora— es subrayar que la recepción sartreana del materialismo pretende conjugar el episodio caracterizado por los factores constitutivos de la situación, que —ciertamente— no refieren inicialmente elementos de comunitariedad social, aunque no los excluya, pues la apertura de la *situación* sartreana facilita, por ejemplo, el horizonte económico-cultural de la *Crítica...* y la dimensión de la proyección libre del individuo irreductible que convierte su existencia en un episodio incomparable, es decir, en una obra de arte —original, irreproducible—.

La red que constituye el subsuelo teórico de Sartre parece conformado. Resulta difícil comprender el malentendido que se producirá si tenemos en cuenta algunos aspectos que se han subrayado: ruptura con la aceptación de todo referente trascendental a la conciencia, reducción del episodio dialéctico al mundo del sentido humano, estudio de la conflictividad necesaria y precisa entre lo objetivo al para-sí y la potencia constituyente de la intencionalidad cognoscitiva-imaginativa de la conciencia. Proyección del Deseo que, en tanto tal, se manifiesta como quiebra del Ser: es el reto que interminablemente reasumirá la aventura sartreana. Ha quedado expresado con claridad: necesidad de pensar el juego entre la *indetermination subjective* y la *nécessité objective*.

Y, sin embargo, es preciso introducir la cuarta presencia que Sartre ha incorporado a su interés intelectual —filosófico y literario—. Tal referencia nos ayuda a avanzar. Incuestionable. Siempre

24 G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, Paris, Nagel, 1961, p. 7.

25 *Ibid.*, p. 108.

26 Vid. G. Lichtheim, «Sartre, marxism and History», en *History and Theory*, nº 2, 1963, p. 228.

27 W. Desan, *El marxismo de Sartre*, Buenos Aires, Paidós, 1971, p. 74.

28 J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, I, 1, Buenos Aires, Losada, p. 155.

29 J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 340.

nos encontramos con Nietzsche. ¿También Sartre? Es fundamental comentar algo a propósito, puesto que el acontecimiento filosófico que heredará el privilegio del existencialismo reverencia a Nietzsche. Deleuze, por ejemplo. Y Foucault, quien reconocerá en 1980 que «Nietzsche, Blanchot et Bataille sont les auteurs qui m'ont permis de me libérer de ceux qui ont dominé ma formation universitaire, au début des années 1950»<sup>30</sup>. Foucault confesará más tarde: «Nietzsche a été une révélation pour moi»<sup>31</sup>. Así, situándonos en una panorámica limitada por el subsuelo teórico sartreano y las invocaciones de los post-sartreanos, podría concluirse que una insalvable distancia se confirma. Y, sin embargo, el propio Foucault nos aconseja considerar la presencia nietzscheana en Sartre cuando recuerde en 1983, subrayando la inversión de los caminos respectivos del propio Sartre y de la generación siguiente, la redacción de *La Légende de la vérité* que «était un texte nietzschéen»<sup>32</sup> por cuanto se abordaba en sus páginas el problema de la producción de la verdad.

Una magnífica aproximación a la introducción nietzscheana en Francia ha sido llevada a cabo por J. Le Rider<sup>33</sup>. La siembra está realizada: el conocimiento de los póstumos ha puesto de relieve la aproximación sartreana a Nietzsche. Ahora bien, ¿qué le llamará la atención a Sartre? Si rastreamos en textos de juventud o en memoraciones de tales años, no cabe lugar al engaño: la incorporación nietzscheana parece estar limitada por la consideración de la verdad como producción social y por la aceptación de una moral marcada por la proyección individualista que reniega de la actualidad, de la situación. El primer aspecto es ilustrado en la novela juvenil ya citada y el segundo aspecto es subrayado por el propio Sartre en el prólogo a una tardía edición de *Aden Arabia*, la novela de Paul Nizan. «A los dieciséis años me propuso ser un superhombre y acepté gustoso»<sup>34</sup>, escribirá Sartre en ese texto patético y sutil, sólo comparable en cuanto a belleza literaria y precisión a *Las palabras*. Así, configuración de la verdad como efecto socio-cultural y asentamiento de una moral individualista alimentada por la negación de la actualidad, de lo circundante al existente, son las evidencias de una contaminación de notables repercusiones filosóficas.

La constitución de la red teórica que hemos diseñado brevemente determina la fortísima presencia del existencialismo sartreano entre comienzos de la década de los años 40 y comienzos de la década de los 60, pero, a un tiempo, llama la atención sobre lo que entiendo un fuerte malentendido, esto es, sobre el extraño alejamiento de los estructuralistas en relación a Sartre<sup>35</sup>. Incuestionable que se asiste en los años sesenta a una alteración de la hegemonía en el campo filosófico. Bernard Pin-gaud sintetizó en las tres páginas que prolongan el monográfico dedicado a Sartre por la revista

30 M. Foucault, *Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 48. No citaré los artículos o entrevistas, limitándome a remitir a la obra citada.

31 *Ibid.*, p. 780.

32 *Ibid.*, p. 444.

33 Cfr. J. Le Rider, «Les premières lectures françaises», en *Magazine littéraire*, Hors série 3, pp. 91-94.

34 J.-P. Sartre, «Paul Nizan», en *Literatura y arte, Situaciones IV*, Buenos Aires, Losada, p. 109.

35 Es banal recordar que el término «estructuralismo» define tan sólo un referente académico, dadas las distancias teóricas entre los autores consignados dentro de la genérica escuela, cuyas trayectorias ha recuperado magníficamente F. Dosse en *Historia del estructuralismo*, 2, Madrid, Akal, 2004. Evocaremos en este artículo a M. Foucault, quien advertía en 1968 que el estructuralismo «est une catégorie qui existe pour les autres, pour ceux qui ne le sont pas», *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, p. 665; más rotundamente lo expresará en 1972: «je ne suis absolument pas un structuraliste», *Dits et écrits*, 2, Paris, Gallimard, 1994, p. 373. Una síntesis del despegue postestructuralista puede encontrarse en F. Dosse, *op. cit.*, especialmente pp. 274-279. Aunque la reticencia foucaultiana también puede encontrarse en Sartre, referida a su adscripción existencialista: preguntado por M. Contat sobre la coherencia de ser denominado «existencialista», responderá que «le mot est idiot. Ce n'est d'ailleurs pas moi, comme vous savez, qui je ai choisie: on me l'a collé et je l'ai accepté. Aujourd'hui, je ne le accepterais plus. Mais personne ne m'appelle plus existentialiste, sauf dans les manuels, où ça ne veut rien dire», J.-P. Sartre, «Autoportrait a soixante-dix ans», en *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976, p. 192.

*L'Arc* los cambios sobresalientes que se producen y Dosse inicia su monumental obra sobre la historia del estructuralismo reconociendo que «para triunfar, el estructuralismo debía, como en toda tragedia, matar. Ahora bien, la figura tutelar de los intelectuales de la posguerra era J.-P. Sartre»<sup>36</sup>. Célebres encontronazos con Althusser<sup>37</sup>, alejamiento de Barthes, inicialmente sartreano... Y el mayor y más sonoro enfrentamiento es el que provoca Lévi-Strauss, quien dedica un semestre en 1961 dentro los seminarios que imparte en la *École Pratique des Hautes Études* al análisis de la reciente obra sartreana e introducirá un capítulo crítico en *El pensamiento salvaje*. Entre otros aspectos subrayados por el antropólogo, el punto de desencuentro radica en el hecho de que, a su juicio, Sartre recurre a ejemplaridades de segunda categoría para ilustrar el movimiento que descubre la razón dialéctica lo que siembra el desconcierto en relación a su valoración de las estructuras fuertes —parentesco o lenguaje, por ejemplo—. ¿Y Sartre? Responderá pronto en *L'Arc*. «Je ne suis nullement hostile au structuralisme»<sup>38</sup>. Pero, a decir verdad, el artículo anuncia esa revancha de J.-P. Sartre a la que se ha referido F. Dosse y que resplandecerá a partir de mayo del 68. Oposición a Foucault: según Sartre, se encuentra en *Las palabras y las cosas* una referencia a las «couches successives qui forment notre sol», marginando «ce qui serait le plus intéressant: à savoir comme chaque pensée est construite à partir de ces conditions, ni comment les hommes passent d'une pensée à une autre. Il lui faudrait pour cela faire intervenir la praxis, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse»<sup>39</sup>. Similar razón del alejamiento de Lévi-Strauss: «mais le structuralisme, tel que le conçoit et le pratique Lévi-Strauss, a beaucoup contribué au discrédit actuel de l'histoire, dans la mesure où il ne s'applique qu'à des systèmes déjà constitués, les mythes par exemple»<sup>40</sup>. Tampoco Lacan y Althusser se ven libres del ajuste de cuentas sartreano.

Ahora bien, ¿es tan marcado el desencuentro? ¿Es estricto concluir que Sartre desconoce la función de las estructuras —denominadas de tal forma o con términos análogos o próximos— y que, paralelamente, los estructuralistas marginan la posibilidad de una subjetividad constituyente que está en condiciones de esquivar la densidad implacable de las estructuras? ¿Es posible concluir que la variante inmediata, el postestructuralismo, se acomode sobre las cenizas del pensamiento sartreano aventadas por Lévi-Strauss o Foucault? Colombel ha advertido que «il faut donc chasser cette idée de pierre qui ferait de Foucault un structuraliste excluant le sujet, et de Sartre le dernier métaphysiciens»<sup>41</sup> y Schmid ha remarcado oportunamente, como aludiremos de inmediato, indudables puntos de contacto entre ellos en *En busca de un nuevo arte de vivir*. Deleuze, el segundo invitado a este encuentro que aquí celebramos, introduce un afable comentario en *Diálogos* que va más allá del mero saludo de reconocimiento. Refiriéndose al caduco ambiente filosófico de su juventud, rememora: «por suerte existía Sartre. Y Sartre era nuestro Exterior, una verdadera corriente de aire fresco... Entre todas las probabilidades de la Sorbona, él era la única combinación capaz de darnos la fuerza necesaria para soportar la nueva reordenación. Y Sartre nunca ha dejado de ser eso: ni un modelo, ni un método, ni un ejemplo, un poco de aire puro, una corriente de aire fresco, incluso cuando dicha corriente venía del Flore, un intelectual que modificaba de forma singular la posición del intelectual. Por eso es totalmente estúpido preguntarse si Sartre es el comienzo o el final de algo.

36 F. Dosse, *Historia del estructuralismo*, 1, Madrid, Akal, 2004, p. 10.

37 Encuentro violento en la École...: «este debate Sartre-Althusser constituye un momento único que no ha olvidado ninguno de los que lo presenciaron» —el debate debió realizarse en 1960 o 1961, A. Cohen-Solal, *Sartre*, p. 576.

38 J.-P. Sartre, «Sartre répond», *L'Arc*, n° 30, p. 88.

39 *Ibid.*, p. 87.

40 *Ibid.*, p. 89.

41 J. Colombel, «Sartre et Foucault», en *Magazine littéraire*, n° 384, abril 2000, p. 50.

Como todas las cosas y personas creadoras, está en el medio, crece por el medio. De todas formas, en esa época yo no me sentía atraído ni por la fenomenología ni por el existencialismo, y aunque no sabría explicar verdaderamente por qué, lo cierto es que cuando llegamos a él ya era historia: demasiado método, demasiada imitación, demasiado comentario e interpretación, salvo Sartre»<sup>42</sup>.

Me propongo rastrear las posibles aproximaciones entre Sartre y Foucault o Deleuze, entendiendo que no se trata sino de rescatar algunos elementos que constituirían un cierto *aire de familia* más allá de los evidentes y notables desacuerdos. Y partiendo de la consideración que dicho *aire de familia* no se produce entre Sartre y la generación siguiente, sino, estrictamente, entre Foucault y Deleuze y algunas propuestas sartreanas producidas en *algún momento* de su dilatada aventura intelectual<sup>43</sup>.

## 2. El proyecto sartreano y le *souci de soi* de Foucault

Puede reconstruirse con facilidad el desencuentro foucaultiano con Sartre. Si bien no existe una taxativa confrontación en los más importantes textos teóricos, la consideración de Foucault del pensamiento sartreano surge en numerosas entrevistas como si fuera necesario en todo caso remarcar lo que le separa del maestro. Sabemos cuáles con los aspectos de la divergencia. Por un lado, la fuerte descreencia foucaultiana en la perspectiva humanista que «a constitué d'une certaine manière la petite prostituée de toute la pensée, de toute la culture, de toute la morale, de toute la politique des vingt dernières années»<sup>44</sup>. Por otra parte, la consideración de la inconveniencia del pensamiento de la Totalización<sup>45</sup>, y, final y esencialmente, el mantenimiento sartreano de un Yo o cogito reflexivo cargado con las marcas de la transparencia y la soberanía: una y otra vez insistirá Foucault en el extremado disgusto que le produce la filosofía del sujeto cuyo representante contemporáneo más conocido es Sartre<sup>46</sup>.

Y, sin embargo, el tono crítico se apacigua a lo largo de la década de los 70. Interrogado por C. Nemoto sobre el cambio de la función del intelectual replicará de inmediato que «je n'ai pas intention de critiquer Sartre»<sup>47</sup>. Similar respeto, que no oculta la distancia teórica, se manifiesta, no obstante, meses más tarde —en octubre de 1978— en la entrevista concedida a *Playmen* cuando, preguntado sobre si se considera el lógico sucesor de Sartre, advierte Foucault que «Sartre n'a pas de successeurs, exactement comme moi je n'ai pas de prédécesseurs. Son type d'intellectualisme est extrêmement rare et particulier. Et même il est incomparable»<sup>48</sup>. Pero quiero prestar atención a un breve comentario que nos ayudará a avanzar. Foucault es entrevistado a propósito del proyecto ético que parece iniciarse con la publicación de *La volonté du savoir*. H. Dreyfus y P. Rabinow sugieren en un momento que el mismo no dista mucho del existencialismo sartreano. Responde Foucault: «du point de vue théorique, je pense que Sartre ecarte l'idée de soi comme quelque chose qui nous est donné, mais, grâce à la notion morale d'authenticité, il se replie sur l'idée qu'il faut être soi-même et être vraiment soi-même. À mon avis, la seule conséquence pratique acceptable de ce que Sartre a

42 G. Deleuze, y C. Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 1980, pp. 16-17.

43 El presupuesto de tal advertencia se basa en la consideración de las fuertes rupturas del pensamiento sartreano. He desarrollado dicha evolución en *J.-P. Sartre: la pasión de la libertad*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2004.

44 M. Foucault, *Dits et écrits*, I, p. 616.

45 Cfr. *ibid.*, p. 665; *Dits et écrits*, II, p. 305.

46 Cfr. M. Foucault, *Dits et écrits*, IV, p. 435.

47 M. Foucault, *Dits et écrits*, III, p. 531.

48 *Ibid.*, p. 671.

dit consiste à relier sa découverte théorique à la pratique créatrice et non plus à l'idée d'authenticité. Je pense qu'il n'y a qu'un seul débouché pratique à cette idée sur soi qui n'est pas donné d'avance: nous devons faire de nous-mêmes une œuvre d'art»<sup>49</sup>. Desde mi punto de vista, y al margen de la divergencia aludida, parece indudable que se dibuja una sintonía básica y fundamental: aceptación de la idea común del yo como algo que no es dado, vinculación práctica del hacerse a uno mismo con la creatividad —y no con la autenticidad—. ¿Qué ha ocurrido? Precisaré dos aspectos: por un lado, que Foucault, al abordar la problemática ética, facilita el posible diálogo con Sartre<sup>50</sup>, y por otra parte, que tal aproximación es fructífera al operar sobre un especial momento sartreano, precisamente ése en el que la presencia de Nietzsche es determinante para la configuración de su pensamiento<sup>51</sup>.

Pues bien, entiendo que el proyecto ético foucaultiano está limitado por tres inquietudes esenciales. La primera restaura la analítica de las estrategias del Poder, cuya taxativa referencia se diluye para dejar paso al más conflictivo y expreso término de *gubernamentalidad*. Foucault desarrolla el asunto a partir de 1977, entendiendo en primera instancia, como se acaba de sugerir, que la *gubernamentalidad* refiere el desarrollo estratégico del poder diseminado. Desde tal perspectiva aborda su renovada analítica: instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que apuntan a la legitimación de una soberanía disciplinar que sustituye a los viejos dispositivos<sup>52</sup>. Ahora bien, tal análisis resultaría insuficiente de marginar el movimiento de la potencia adversa que dificulta la proyección biopolítica, pues Foucault remarca, frente a la gubernamentalización del Estado, la exigencia de la *gubernamentalidad de sí*, de uno mismo, amparada por el reto del ethos ilustrado que se magnifica a partir de la vivencia de la muerte de Dios.

Así, Foucault acepta la exigencia teórica de centrar el cuidado de sí mismo —eje de la gubernamentalidad de uno mismo— como inquietud ética. Certero comentario de Schmid: «el concepto clave sobre el que va a girar este desplazamiento va a ser para Foucault la cuestión del *gobierno*. En lugar de dejarse gobernar, en la ética del individuo se trata de gobernarse a sí mismo. De este modo, la ética se preocupa de que las relaciones de poder no lleguen a solidificarse como situaciones de dominio; en esa medida, va a desempeñar un papel importante dentro del juego del poder. La nueva fundamentación de la ética del arte de vivir va a implicar así el desempeño de la exigencia ilustrada de aprender a conducirse a sí mismo y de no abandonar en manos de otros el propio *cuidado de sí*»<sup>53</sup>.

49 M. Foucault, *Dits et écrits*, IV, p. 392.

50 Dejo a un lado la espinosa cuestión relativa a la periodización de la obra foucaultiana. M. Poster se ha referido a tres momentos: uno centrado en el proyecto arqueológico —hasta 1960—, otro preocupado por la genealogía —hacia 1970— y, finalmente, el propiamente ético —hacia 1980—, «*Foucault and the problem of Self-Constitution*», en J. Caputo, y M. Yount: *Foucault and the critiques of Institutions*, The Pennsylvania State Univ. Press, 1993, p. ; por su parte, W. Schmid, a la hora de referir las estrategias de fundamentación de la propuesta foucaultiana, apunta a las pretensiones arqueológica, agonal, histórica, actual y estética, que bien podrían ser cinco momentos, más o menos conflictivos entre ellos mismos, de su aventura. *En busca de un nuevo arte de vivir*, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 33. Perspicaz y polémico el comentario de P. Hadot cuando, refiriéndose a la entrevista concedida a Dreyfus y Rabinow, comenta que la misma «met bien en valeur, lui aussi, cette *esthétique de l'existence* qui fut pour Foucault sa dernière conception de la philosophie, qui correspond d'ailleurs, très probablement, à la philosophie qu'il a concrètement pratiquée toute sa vie», *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 307-308.

51 Foucault conoce esta presencia de Nietzsche en Sartre: de ello deja constancia en un texto publicado en Telos, primavera de 1983, *Dits et écrits*, IV, p. 444. La influencia de Nietzsche en Sartre ha comenzado a ser reconocida. Cfr., por ejemplo, J-F. Louette: *Sartre contre Nietzsche*, Grenoble. Univ. de Grenoble, 1996, o B-H. Lévy: *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2000, pp. 147 y ss.

52 Cfr. M. Foucault, «*La gubernamentalidad*», en *Estética, ética, hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 195-197.

53 W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir*, p. 206.

Amparándose en numerosas referencias —del platonismo hasta Séneca, Marco Aurelio o Epicteto—, Foucault vino a situar *le souci de soi* como el exhaustivo ejercicio para confirmar la gubernamentalidad de uno mismo frente o al margen de la renovada estrategia del Estado: «l'accroissement, dans la culture hellénistique et romaine, de l'importance du souci de soi constitue un changement philosophique considérable»<sup>54</sup>. Foucault asume la recomendación helenístico-romana, ese horizonte ampliado que está «caracterizado por un fenómeno de alcance histórico bastante duradero, pero que conoció en aquel momento su apogeo: el desarrollo de lo que podríamos llamar un *cultivo de sí*, en el que se intensificaron y valorizaron las relaciones de uno consigo mismo»<sup>55</sup>.

Y tal aproximación fija, obviamente, la inquietud política foucaultiana a lo largo de la década del 70: se trata de formalizar la intemperancia frente a la gubernamentalización del Estado. A este exceso —en tanto es situarse más allá de lo normalizado— le denominará Foucault *obra de arte*: la ética es estética de la existencia, prodigiosa conversión de *le souci de soi* en exhibición de la subjetividad constituyente: «he recognizes techniques for an even deeper penetration of normalization and greater possibilities for transgression of these limits. This axis of subjectivity refers to the set of practices we perform on ourselves, and for Foucault ethics is essentially a mode of self-formation, the way we fashion our freedom»<sup>56</sup>. E igualmente lo subraya con fuerza A. Marino: «l'éthique de Foucault est une éthique rigoureuse d'élaboration de soi comme objet d'art: pour que son autonomie soit garantie, la création de soi est possible uniquement dans un cadre qui lui est réservé»<sup>57</sup>. Al fin y al cabo, paráfrasis de afirmaciones que podemos encontrar en la citada entrevista a Dreyfus y Rabinow... «Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art? Pourquoi une lampe ou une maison sont-ils des objets d'art et non pas notre vie?»<sup>58</sup>.

La confrontación de la ética del *souci de soi* deviene en ese aparente e inicial individualismo moral que Schmid subrayaba de forma rotunda: «cuando Foucault habla de ética, hay que comprenderla en los términos de una ética individual, de una ética entendida como arte de vivir (...) Una moral, en suma, que ha de ser reflejo de reflexión partiendo de las categorías de arte de vivir, de la estilística de la existencia y de la conducción de sí»<sup>59</sup>. Es indudable que tal posicionamiento es de origen nietzscheano. Pues bien, ¿por qué entonces el propio Schmid ha indicado que «el intento foucaultiano de fundar de nuevo la ética parte de una experiencia *existencialista* y *estructuralista*»?<sup>60</sup> Entiendo que existen varios puntos de confluencia entre la propuesta que Foucault empieza a consolidar en los años 70 y *un momento sartreano*.

Desde luego, es irrefutable que Sartre, enfrentado a la duplicación husserliana —asunto que hemos esbozado con anterioridad—, facilita la recepción del Hegel kojeviano, la lectura peculiar de Marx y la permanencia oculta de Nietzsche, apóstata estos últimos, según la peculiar irrupción de unos y otros en Francia, de una concepción de la proyección ética comprendida como irreductible dimensión existencial, resuena en la aventura de Foucault a partir de 1970. Y, si existe algún punto

54 A. Marino, «L'Analytique de la subjectivité de M. Foucault. Du souci de soi à l'éthos philosophique», en M. Foucault, *Trajectoires au cœur du présent*, Paris, L'Harmattan, 1988, p. 33.

55 M. Foucault, *La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 42.

56 James W. Bernauer, y M. Mahon, «The ethics of M. Foucault», en G. Gutting (ed.): *Foucault*, Cambridge Un. Press, 1994, p. 143.

57 A. Marino, «L'Analytique de la subjectivité de M. Foucault. Du souci de soi à l'éthos philosophique», en M. Foucault, *Trajectoires au cœur du présent*, Paris, L'Harmattan, 1988, p. 49.

58 M. Foucault, *Dits et écrits*, IV, p. 392.

59 W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir*, p. 33.

60 *Ibid.*, p. 65. El subrayado es nuestro.

de intersección sartreano-foucaultiana, éste se precisaría en la contaminación o proximidad teórica que la noción de *souci de soi* evidencia de la noción sartreana de *proyecto*. Todo lo indirecta que se quiera. Quiero recordar al respecto dos breves fragmentos de *L'êtr e et le néant*. En el primero de ellos, Sartre apunta que «je me choisis perpétuellement et ne puis jamais être à titre d'ayant-été-choisi, sinon je retomberais dans la pure et simple existence de l'en-soi. La nécessité de me choisir perpétuellement ne fait qu'un avec la poursuite-poursuivie que je suis. Mais, précisément parce qu'il s'agit d'un *choix*, ce choix dans la mesure où il s'opère désigne en general d'autres choix comme possible»<sup>61</sup>. Idea reiterada páginas más adelante: «ces remarques nous permettent de mettre au jour une nouvelle caractéristique d'un livre choix: tout projet de la liberté est *projet ouvert*, et non projet fermé. Bein qu'entièrement individualisé, il contient en lui la possibilité de ses modifications ultérieures»<sup>62</sup>. La apertura esencial del proyecto sartreano implica la consideración de la existencia como una construcción autosuficiente que se presentifica en la concepción foucaultiana de la ética como arte de vivir asentado en *le souci de soi*.

Sugiero que la dimensión del *proyecto* sartreano encuentra complementaridad con la concepción de una ética que sitúa la existencia como configuración de una obra de arte. No son precisas las críticas de Foucault a los análisis que Sartre realiza sobre Baudelaire o Flaubert: los presupuestos que limitan la ética fundamentalmente anunciada en el tercer volumen de la *Histoire de la sexualité*, esto es, *la muerte de Dios* y el *atrévete a pensar* orientan la actividad y proyección de los escritores aludidos. Ahora bien, ¿no es cierto que la noción de proyecto apunta a la autenticidad como valor, tal y como, por otra parte, señalaba Foucault para remarcar su distanciamiento del existencialismo sartreano?<sup>63</sup>. Conviene ser precavidos al respecto, pues a lo que asistimos en *L'êtr e et le néant* es a una copresencia difícilmente articulable entre la necesidad de asentar el compromiso social hacia el que Sartre se orienta y la admiración no diluida hacia la filosofía nietzscheana. Situados en tal perspectiva, el *proyecto* sartreano y la *obra de arte* como finalidad ética en Foucault presentan indudables correspondencias —y no conviene olvidar que Baudelaire y Flaubert llaman la atención, precisamente, en los momentos sartreanos más alejados de cualquier pretensión totalizadora—.

Y, desde mi punto de vista, existe un segundo aspecto en el que el diálogo es evidente, aunque sea de otra tipología. Como se ha señalado previamente y subrayando la valoración llevada a cabo por Schmid, la ética foucaultiana es esencialmente individualista. Tal carácter asentaba la crítica de Hardt y Negri: «lo que finalmente Foucault no fue capaz de comprender fue la dinámica real de la producción que tiene lugar en la sociedad biopolítica»<sup>64</sup>. Ahora bien, que la aventura teórica de Foucault transmita la incomodidad que le producía abordar el capítulo pertinente de la estrategia comunitaria, limitándose tan apenas a reconocer la pertinencia del principio liberal de «on gouverne toujours trop»<sup>65</sup>, no significa que *le souci de soi* carezca de implicaciones colectivas o sociales<sup>66</sup>. En

61 J.-P. Sartre, *L'êtr e et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 560.

62 *Ibid.*, p. 589.

63 Una interesante y válida aproximación al asunto ha sido llevada a cabo por A. Gorz, *Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre*, Les temps modernes, 531-533, 1990.

64 M. Hardt, y A. Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 42.

65 M. Foucault, *Dits et écrits*, III, p. 820.

66 La consideración foucaultiana provocó críticas relativas a su interpretación de la propuesta estoica —por ejemplo—. P. Hadot llama la atención sobre el hecho de que en Séneca *le souci de soi* implica finalmente «un soi transcendant», «*Réflexions sur la notion de <culture de soi>*», en *M. Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, p. 262. El propio Hadot advertía en «*Un dialogue interrompu avec M. F.*», que «dans le platonisme, mais tout aussi bien dans l'épicurisme et le stoïcisme, la libération de l'angoisse s'obtient donc par un mouvement dans lequel on passe de la subjectivité individuelle et passionnelle á l'objectivité de la perspective universelle», en *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris,

efecto, la consideración del fundamental capítulo II de *Le souci de soi* pone de relieve que el *individualismo* que transmiten los numerosos textos de referencia, ese imperativo que requiere la relación consigo mismo, es insoluble de una socialización: «tocamos aquí uno de los puntos más importantes de esta actividad consagrada a uno mismo: constituye, no un ejercicio de la soledad, sino una verdadera práctica social»<sup>67</sup>, podemos leer. Parecerá claro que la relación entre *le souci de soi* y la socialización del mismo está aquejada de una grave inconveniencia, pues el proceso de la práctica social está determinado por un fuerte grado de aleatoriedad que recuerda, obviamente, la azarosidad blanchotiana. Tan sólo la contaminación del imperativo ético augura escasas y lejanas posibilidades frente a la gubernamentalización del Estado. Así, Foucault se sitúa en un plano de individualismo ético, aunque entendiendo que es propio de *le souci de soi* la proyección social.

La propuesta foucaultiana merecería críticas debido a su supuesta inoperancia política. «L'esthétique de l'existence porte le dilemme au grand jour. Il y a quelque chose de dérisoire dans la proposition d'un nouvel art de vivre, si l'on tient compte des menaces de génocide que Foucault abat brandies quelques années plus tôt. Qu'une minorité sociale s'emploie à faire de sa vie une œuvre d'art ne saurait en tout cas inquiéter un tel dispositif de pouvoir»<sup>68</sup>, apuntaba, por ejemplo, R. Rochlitz. ¡Exactamente la misma crítica que traslada *Existentialisme ou marxisme?* de Lukács! Pero sucede que Sartre y Foucault operan sobre una planilla semejante. Como Foucault, el Sartre de los años 40, y la posterior reaparición de lo que limita la óptica lectora a la que nos hemos referido con anterioridad, es incapaz de articular el carácter individual del *proyecto* y una socialización de la finalidad individual que no puede representarse sino como trascendental político, derivación que, como puede comprenderse, ni Sartre ni Foucault pueden asumir. Sartre derivará hacia la tesis de la mediación partidaria. Es ya otro asunto. ¿Y Foucault? Quizás se limite a encarnar la figura del *chevalier de l'autonomie*, como indicara Rorty<sup>69</sup>, alimentada del hiperactivismo pesimista que el propio Foucault reconociera como seña de identidad de su presencia política. Sartre reaparece en su obra como apostante a favor de la autoconstitución subjetiva: se trata del Sartre de *La transcendencia del Ego*, de *La náusea*, y más allá de su aproximación al proyecto comunista, del tratado sobre Flaubert.

Deleuze está en el horizonte... El análisis paciente y frío de las estructuras es desplazado por la consideración de los despliegues, de los desplazamientos, de las insumisiones. Foucault certifica algo esencial cuando redacta el prólogo para la edición inglesa de *El Antidipo*: se trata de un «livre d'éthique, le premier livre d'éthique que l'on ait écrit en France depuis assez longtemps»<sup>70</sup>.

### 3. Irreductibilidad existencial (Sartre) y autoconstitución subjetiva (Deleuze)

«Tristesse des générations sans maîtres»<sup>71</sup>: así se inician esas páginas reveladoras recogidas en *L'île déserte* y dedicadas a Sartre. Más adelante, y después de haber subrayado algunos aspectos

---

Albin Michel, 2002, p. 310. Lo cierto es que Foucault entiende la dimensión socio-política de *le souci de soi*, aunque su insistencia en una ética entendida como *estética de la existencia* impida la resolución. Entiendo que existe una muy fuerte confrontación entre la propuesta ética confirmada por *le souci de soi* y la dimensión social —en la perspectiva foucaultiana. Tan sólo parece pertinente la confianza en la aleatoriedad que vincule la concordia entre el despliegue de lo individual y el interés colectivo.

67 M. Foucault, *La inquietud de sí*, p. 51.

68 R. Rochlitz, «Esthétique de l'existence», en *M. Foucault philosophe*, p. 298.

69 R. Rorty, «Identité morale et autonomie privée», en *M. Foucault philosophe*, p. 392.

70 M. Foucault, *Dits et écrits*, III, p. 134.

71 G. Deleuze, «Il a été mon maître», en *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 109.

tos —a los que de inmediato me referiré—, subraya Deleuze: «c'est pourquoi Sartre reste notre maître»<sup>72</sup>.

¿Por qué? ¿A qué se refiere, qué homenajea Deleuze? Es indudable que una nueva forma de hacer filosofía, centrada no tan sólo en el desarrollo de «un certain nouveau style, une nouvelle façon polémique et agressive de poser les problèmes»<sup>73</sup>, ni tan sólo en el hecho de que Sartre representara la figura de «les penseurs privés» o que encarnara la figura del intelectual prestigiado para dictar oralmente, esa estirpe magnificada por Zola o Rolland. Quisiera recordar tres aspectos de suficiente calado, apuntados en «*Il a été mon maître*». Entiendo que Deleuze deja constancia de tres advertencias sartreanas que orientarán su obra —téngase en cuenta que, cuando el artículo aparece en *Arts* en noviembre de 1964, Deleuze ha publicado artículos de marcada orientación técnica, si bien ya, por ejemplo, ha dedicado atención al existencialismo (Sartre, Merleau-Ponty, G. Marcel), su interés comienza a ensalzar la función de lo no-representativo (Sacher-Masoch, Kafka, Ponge, R. Roussel) y está sumido en la problemática de *Différence et répétition* (1968)—.

¿A qué advertencias nos referimos? Leamos... «Toute sa philosophie s'insérait dans un mouvement spéculatif qui contestait la notion de *représentation*, l'ordre même de la représentation: la philosophie changeait de lieu, quittait la sphère du jugement, pour s'installer dans le monde plus coloré du *préjudicatif*, du *sub-représentatif*»<sup>74</sup>, escribe Deleuze. Es, como comentaremos brevemente de inmediato, un inevitable y primer punto de intersección: lo *préjudicatif*, lo *sub-représentatif* conceden prioridad a la movilidad en tanto efecto de la plenitud ontológica de la inmanencia y, en tal sentido, puede comprenderse con facilidad que las sugerencias de la escritura poética aparecen como señales orientativas más esenciales que las aportadas por la opacidad autosuficiente de la filosofía. Es incuestionable que tal reivindicación de la abolición de la función teórica de la representación abonará una de las trayectorias intelectuales de Deleuze —hasta *Critique et clinique*— como lo es que alcanza fijación teórica en la propuesta de la *diferencia sin concepto*, vertebral en la obra del 68, y en la paralela reivindicación del simulacro denostado por Platón: «lo que se condena en el simulacro es el estado de las diferencias libres oceánicas, de las distribuciones nómadas, de las anarquías coronadas, toda la malignidad que cuestiona tanto la noción de modelo como la de copia»<sup>75</sup>, apunta Deleuze para remarcar la urgencia de eludir la representación que atosiga la realidad de lo que aparece o, de inmediato, la potencia del deseo. Entiendo que lo *préjudicatif*, lo *sub-représentatif*, es, en el horizonte sartreano, esa dirección que constata la irreductibilidad del existente en su juego situacional-proyectivo que se remarca con fuerza en *L'être et le néant* y que es taxativamente aceptado en «*Il a été mon maître*»-aceptará la relevancia de «la théorie de la *liberté*, où celle-ci se limitait elle-même en se constituant des *situations*; la *psychanalyse existentielle* où l'on retrouvait les *choix* de base d'un individu au sein de sa vie concrète»<sup>76</sup>.

Aludamos a un segundo punto de intersección sartreano-deleuziano. En el breve texto que estamos considerando como móvil para la presentificación de un cierto *aire de familia*, Deleuze recuerda: «mais ce qui que manque aujourd'hui, ce que Sartre sut réunir et incarner par la génération précédente, ce sont les conditions d'une *totalisation*: celle du la politique, l'imaginaire, la sexualité, l'inconscient, la volonté se réunissent dans les droits de la totalité humaine»<sup>77</sup>. Dejemos a

72 Ibid., p. 112.

73 Ibid., p. 109.

74 Ibid., pp. 110-111.

75 G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Gijón, Júcar, 1988, p. 422.

76 G. Deleuze, «*Il a été mon maître*», p. 112.

77 Ibid., p. 111.

un lado la exactitud de lo que Deleuze denomina *totalisation*, pues lo importante es reconocer una proximidad por lo que se refiere a la quiebra con la unicidad de una marca antropológica que, determinando las subjetividades, permitiera representarse a éstas como *sujeto*. Sartre ha comenzado desde los años 40 a remarcar la diversidad de los efectos constituyentes de la subjetividad que profundizan una trayectoria paralela a la de las ofertas clásicas, tanto en sus aproximaciones a ejemplaridades literario-poéticas —Baudelaire, Genet, por ejemplo—, que ponen de relieve la imposibilidad de categorizar antropológicamente una especie de figura humana modélica, cuanto en intervenciones filosóficas y polémicas —como pueden ser *Lo imaginario*, referido de forma transversal en el artículo deleuziano del 64, o *Materialismo y revolución*, al que Deleuze dedica un breve comentario que 1955 publicado en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*—. Tal tensión se convierte en vertebral de la obra deleuziana, como ha observado Negri al subrayar que «hay pues esta otra manera de pensar que se quiere profundamente antiplatónica, en la que el sentido del acontecimiento y de la singularidad, de la *haecceidad* se hacen centrales. El cuadro que tenemos ante nosotros es el mismo al que antes me refería, es decir, esta imagen postmoderna de lo real que es animada por esa irreductibilidad de los procesos de subjetivización»<sup>78</sup>. Esta forma es deudora de un momento especial de la aventura sartreana y, en consecuencia, no es de extrañar que Deleuze se cobije al amparo del autor de *Lo imaginario*.

Cito con intención la obra de 1940 porque, desde mi punto de vista, la misma condiciona un tercer área de intersección. Quiero recordar los últimos párrafos del artículo emocionado de Deleuze... Habiendo considerado el valor complementario de la *Critique...* en relación a *L'être...*, introduce Deleuze un inquietante comentario. Se refiere a «mon ami-Pierre-qui-n'était-jamais-là» y, líneas después, reitera la misma instancia<sup>79</sup>. ¿Se nos dice algo más de lo que se dice? Es obvio para los estudiosos sartreanos, pues *Lo imaginario* comienza a desarrollarse sobre la base de la imagen de mi-amigo-Pedro-que-no-está. ¿Qué significa esto?: que la conciencia está abocada esencialmente a una intranquilidad constitutiva —derivada de la posibilidad de que la imagen de mi-amigo-Pedro-que-no-está sea un fiasco— y que *mi* conciencia está abierta a un juego que conjuga realidad inmediata y apertura constitutiva. Tal será la esencia del deseo en tanto efecto de la inmanencia que se revela como diferencia sin concepto: el deseo deleuziano, como el proyecto sartreano sustentado en la conciencia imaginante, es anuncio de un hacerse en el vacío o, si se quiere, en lo-que-no-está. La concepción de la diferencia como lo que difiere de la negación sin que se oponga a ésta, sino estableciéndose como tal, marca una aproximación incuestionable a la consideración sartreana de lo imaginario y, desde luego, a la noción de proyecto —si bien, ésta, tal y como se desarrolla en la obra del 43 y en la aproximación a algunas ejemplaridades estético-literarias, pueda inducir a establecer una relación unívoca entre afirmación y negación—.

Desde mi punto de vista, tales son las tres áreas de intersección sartreano-deleuziana. Pero, a pesar de lo que reconozca Deleuze a propósito de la continuidad entre las obras filosóficas de Sartre de 1943 y 1960, se trata de una conjugación tan especial como la referida a propósito de Foucault: esto es, se trata de un encuentro entre Deleuze y el Sartre lector cercano y singular de las presencias que se han evocado al comienzo y que mantienen su vigencia, más o menos solapada, a lo largo de toda la obra sartreana. Es decir, Deleuze se encuentra con el Sartre nietzscheano, con el Husserl anterior a la duplicación del yo, con la dialéctica sin Hegel reivindicada por Kojève, con el Marx humanista, en suma, con el Sartre que limita la subjetividad como proyección a partir de una vaciedad

78 A. Negri, «Deleuze y la política», en *El Archipiélago*, n° 17, otoño de 1994, p. 19.

79 G. Deleuze, «*Il a été mon maître*», pp. 112, 113.

constitutiva que *comienza* a ser en la situación irreductible del existente, o, si se quiere, que comprende la existencia como creación(-proyecto)<sup>80</sup>.

*Un cierto aire de familia...* Es lo que se conforma a partir de los años sesenta entre Sartre y los sucesores en el teatro filosófico francés. Quizás predominara antes del reencuentro la complejidad de esa estrategia que determina la sucesión de los modelos y las temáticas, a la que, centrándose en el horizonte literario-artístico, se ha referido Bourdieu. Ciertamente, el estructuralismo no se sentía cómodo ante el esencial subrayado sartreano en la potencia de la subjetividad, ante su consideración de la situación y, por ende, ante la propuesta del proyecto como dimensión ética asentada en la subjetividad misma. Pero son tales aspectos los que, finalmente, terminan por condicionar y determinar el encuentro iniciado a lo largo de los años sesenta.

No es de extrañar que el Foucault menos estructuralista —en el caso de que sea legítimo achársele tal inscripción— terminara por evidenciar la contaminación sartreana en el momento en que sus intereses se orientan hacia la problemática ética y el individualismo que entiende el arte de vivir como estética de la existencia sustentada en *le souci de soi*, y que Deleuze admitiera su seducción por esa reivindicación sartreana de las ejemplaridades estético-literarias en las que la ética-creación se revela y, a la postre, por la actitud ética comprendida como presencia deseante y creativa. Culminó, así, una larga travesía marcada por un inicial distanciamiento y un epílogo venturoso que diseña un nuevo marco de la problematización filosófica.

*Un cierto aire de familia*, se ha aventurado.

---

80 Para comprender la vinculación Sartre-Deleuze en este aspecto, puede consultarse la entrada Création, en «Le Vocabulaire de G. Deleuze», en *Les Cahiers de Noesis*, n° 3, primavera de 2003, pp. 67-74.

