

Deseo y mundo en Deleuze y Sartre.

Desire and World in Deleuze and Sartre.

Stéphane Vinolo
(Universidad Católica del Ecuador)
svinolo@puce.edu.ec

Resumen: Las relaciones entre Deleuze y Sartre son numerosas; sin embargo, no hay sido hasta ahora analizadas de manera sistemática. Desde su misma admiración por Spinoza hasta sus críticas feroces en contra de Freud, ambos establecieron una teoría del deseo que supone el arrancarlo del campo de la psicología subjetiva para desplazarlo hacia la ontología más fundamental. De hecho, de todos los filósofos franceses que criticaron al psicoanálisis freudiano después de la segunda guerra mundial, son ellos quienes propusieron una alternativa explícita a éste, alternativa pensada en términos de psicoanálisis existencial en Sartre o de esquizoanálisis en Deleuze. En este texto, el autor muestra que más allá de la plena positividad del deseo en Deleuze y de su determinación negativa en Sartre, ambos piensan al deseo en relación con un mundo, no con un mundo en el cual aparece el deseo, sino más bien con un mundo creado a partir de éste. No hay deseo que no suponga la creación de un mundo del deseo. Así, es posible establecer un puente entre Deleuze y Sartre a partir de su concepción de la fuerza creativa del deseo, es decir, a partir de su potencia revolucionaria.

Palabras clave: Deleuze, deseo, mundo, negatividad, Sartre

Abstract: The relations between Deleuze and Sartre are numerous; however, they have not so far been systematically analysed. From their very admiration for Spinoza to their fierce criticisms of Freud, they both established a theory of desire that displace it from the field of subjective psychology to the one of the most fundamental ontology. In fact, of all the French philosophers who criticised Freudian psychoanalysis after the Second World War, they both proposed an explicit alternative to it, an alternative thought in terms of existential psychoanalysis in Sartre and of schizoanalysis in Deleuze. In this text, the author shows that beyond the full positivity of desire in Deleuze and its negative determination in Sartre, both philosophers think desire in relation to a world, not to a world in which desire appears, but rather to a world created from it. There is no desire that does not presuppose the creation of something like a world of desire. Thus, it is possible to establish a bridge between Deleuze and Sartre on the basis of their conception of the creative force of desire, that is to say, on the basis of its revolutionary potentiality.

Keywords: Deleuze, desire, negativity, Sartre, world

Deseo y mundo en Deleuze y Sartre.

Introducción.

“[...] hay un mundo del deseo”¹.
“[...] siempre hacemos el amor con mundos”².

Las relaciones entre las obras de Gilles Deleuze y de Jean-Paul Sartre están todavía por precisar de manera exhaustiva. Deberían serlo aún más dado que, en los años 1960, cuando toda la filosofía francesa, a través de Foucault o de Derrida, intentaba construirse en contra de la de Sartre que había ocupado una gran parte del espacio intelectual al salir de la segunda guerra mundial, Deleuze podía afirmar acerca de éste: “fue mi maestro”³. Esta filiación subterránea entre ambos autores se puede apreciar a nivel conceptual desde varios puntos de vista. Por un lado, podría cristalizarse dentro de un tercer autor: Spinoza. Para Deleuze éste fue el “Cristo de los filósofos”⁴ y ningún filósofo lo fascinó tanto como el filósofo holandés que ilumina la totalidad de su obra⁵. Por su parte, cuando Sartre confiaba a Beauvoir, en una entrevista tardía, sus admiraciones intelectuales de juventud, confesó que hubiera querido ser Stendhal en literatura y Spinoza en filosofía⁶. Encontramos así, tanto en Deleuze como en Sartre, una admiración y una fascinación común por Spinoza.

Pero un segundo punto une a los dos filósofos. En el inmenso debate que generó el psicoanálisis freudiano después de la segunda guerra mundial, a diferencia de Badiou, de Foucault, de Girard o de Derrida, tanto Sartre como Deleuze desarrollaron sus críticas hacia Freud a través de la creación de una disciplina alternativa: el psicoanálisis existencial en el caso de Sartre⁷, el esquizoanálisis en la obra de Deleuze⁸. Más allá de una simple crítica conceptual a Freud tal como hicieron muchos pensadores, ambas obras presentan de manera explícita una contrapropuesta al psicoanálisis freudiano, lo que complica sus relaciones con Freud.

Ahora bien, los dos puntos de contacto entre Sartre y Deleuze –la crítica a Freud y el amor por Spinoza– convergen sobre un mismo concepto. Aunque se haya podido hacer de Spinoza el paradigma de la racionalidad moderna y ver en su obra el despliegue de un “racionalismo absoluto”⁹, uno no debe olvidar que Spinoza es un pensador del deseo, y que el psicoanálisis freudiano está habitado por toda una reflexión acerca del deseo,

¹ Sartre, Jean-Paul (2013, p. 535).

² Deleuze/Guattari (1995, p. 303).

³ Deleuze, Gilles (2005, pp. 105-108). Este texto fue publicado en primera instancia en la revista *Arts*, el 28 de noviembre de 1964.

⁴ Deleuze/Guattari (1993, 1997, p. 62): «Por ello Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan o se acercan a este misterio. Spinoza, el devenir-filósofo infinito».

⁵ Cf. Deleuze, Gilles (1975).

⁶ De Beauvoir, Simone (1983, p. 173): «Cuando le conocí, me dijo que quería ser a la vez Spinoza y Stendhal».

⁷ Sartre, Jean-Paul (2013, pp. 752-776).

⁸ Deleuze/Guattari (1995, pp. 283-392).

⁹ Gueroult, Martial (1968, p. 9): «Le *rationalisme absolu* est ce qui distingue Spinoza des trois autres grands du rationalisme classique».

razón por la cual varios autores establecieron puentes entre Spinoza y Freud¹⁰. El tema del deseo permite entonces establecer vínculos –que no se deben asemejar con identidades estrictas- entre Sartre y Deleuze. En sus dos obras, se trata de arrancar el deseo del campo de la psicología para localizarlo, tal como hacía Spinoza, en aquel de la ontología, lo que lleva tanto a Sartre como a Deleuze a deshacer el deseo de sus objetos individuales o parciales para pensar un deseo global: deseo ontológico de ser Dios en tanto que *causa sui* en Sartre¹¹, deseo de pueblos, de imperios, de continentes o de razas¹² en Deleuze. En las dos filosofías, el deseo está vinculado con el mundo mucho más que con la psicología del sujeto.

Para establecer este punto de convergencia entre Sartre y Deleuze sobre el problema de la articulación del deseo con el mundo, se analizará en un primer momento el gesto sartreano y deleuziano de crítica hacia Freud, gesto que consiste en pensar el deseo antes que éste se despliegue o fluya dentro de la estructura edípica que no es sino una de sus estructuras posibles sin ser su estructura paradigmática. En un segundo momento, se mostrará que el deseo, en Deleuze, en tanto que plena positividad supone la creación de un mundo dentro del cual puede fluir, explicando así que todo deseo implica la creación de un mundo: el mundo del deseo. Finalmente, dentro de un tercer punto, se mostrará en qué medida, aunque la determinación negativa del deseo en tanto que falta en Sartre constituya una fractura radical e inquebrantable con el pensamiento de Deleuze, el hecho que esta falta deba ser creada y no simplemente descrita permite paradójicamente pensar una convergencia entre las filosofías de los dos pensadores franceses a raíz de la necesaria creación de un mundo del deseo.

I – Salir de la rigidez de las significaciones sexuales.

La crítica que Deleuze dirige al psicoanálisis freudiano se cristaliza sobre el proceso de producción, o en el carácter interpretativo, de las significaciones dentro de las cuales fluye el deseo. Cuando Freud encerró el deseo dentro de un marco históricamente determinado, Deleuze pretende liberarlo para remontar a un deseo pre-edípico, a un deseo que no se limite con fluir dentro del triángulo edípico. Tal como señala Deleuze explícitamente, encontramos en Freud tres “[...] errores sobre el deseo [...]”¹³, razón por la cual el deseo concentra, para el pensador francés, el arque-error freudiano. Freud se hubiera equivocado al pensar el deseo en tanto que relación entre un objeto deseable y un sujeto en estado de falta de dicho objeto. Si bien Platón nos enseñó que el deseo surge de la falta¹⁴, y en este sentido el error de Freud es explicable dado que tiene raíces muy profundas en la historia de la filosofía, Spinoza mostró todo lo que tiene de positivo el deseo y lo innecesario de la falta para pensarlo¹⁵. De hecho, la concepción del deseo como respuesta a una falta es la concepción idealista de éste¹⁶, la que siempre pregunta ¿cómo interpretar el significado del deseo?, cuando la concepción positiva,

¹⁰ Juffé, Michel, (2016).

¹¹ Sartre, J-P (2013, p. 764): «Ser hombre es tender a ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios».

¹² Deleuze/Guattari (1995, p. 95): «Todo delirio posee un contenido histórico-mundial, político, racial; implica y mezcla razas, culturas, continentes, reinos».

¹³ Deleuze/Guattari (1995, p. 115).

¹⁴ Platón (1986, pp. 145-287).

¹⁵ Matheron, Alexandre (1969).

¹⁶ Deleuze/Guattari (1995, p. 32): «Desde el momento en que colocamos el deseo al lado de la adquisición, obtenemos una concepción idealista (dialéctica, nihilista) del deseo que, en primer lugar, lo determina como carencia, carencia de objeto, carencia del objeto real».

espinosiana y deleziana pregunta, por su lado ¿cómo funciona el deseo?¹⁷ Es entonces necesario primero devolverle toda su positividad al deseo.

El giro idealista del psicoanálisis freudiano en cuanto al deseo se encuentra en el hecho que éste remita constantemente a una estructura fija, la estructura edípica: “Edipo es el viraje idealista.”¹⁸ Existe en el psicoanálisis freudiano una estructura dentro de la cual debería fluir el deseo, estructura que lo piensa entre los problemas sexuales que relacionan al sujeto, de manera libidinal, con las figuras del padre y de la madre. Por este motivo, Deleuze señala que el Edipo es el “invariante” del psicoanálisis: “Nosotros incluso creemos en este Edipo que se nos presenta como una especie de invariante.”¹⁹ Pero esta estructura originaria, o este marco originario, no sólo permite que el deseo fluya en él sino además es la fuente de todas las interpretaciones que el psicoanalista producirá sobre el deseo. Efectivamente, si bien el deseo, en Freud, significa, en este sentido que “remite a” o que “traduce”²⁰, siempre remite a una estructura universal que precede el deseo singular: “El método psicoanalítico es distinto: en lugar de relacionar la representación simbólica con objetividades determinadas y con condiciones sociales objetivas, la relaciona con la esencia subjetiva y universal del deseo como libido.”²¹

No se trata de decir, para Deleuze, que el deseo no puede ser sexual, ni que el sujeto no pueda pasar por la doble estructura del deseo tal como aparece en la estructura edípica. Simplemente, esta estructura no es primera, no está marcada por la estructura ni por el funcionamiento del inconsciente. Esta estructura secundaria ya supone todo un mundo, toda una concepción de la familia, de la sociedad y de la economía. El triángulo edípico no es, entonces, la estructura originaria del deseo sino uno de los mundos posibles, o uno de los territorios posibles dentro de los cuales puede fluir. Bien puede existir la carencia del padre o de la madre, y ambos bien pueden ser objeto de deseo, pero no lo son de manera originaria, tal como si el Edipo surgiera de la misma estructura del inconsciente. Por este motivo, no hay tanto una negación del Edipo en Deleuze que más bien una secundarización o una regionalización de éste: “No negamos que haya una sexualidad edípica, una heterosexualidad y una homosexualidad edípicas, una castración edípica — objetos completos, imágenes globales y yos específicos. Lo que negamos es que sean producciones del inconsciente.”²² Para que el deseo pueda fluir dentro del triángulo edípico, es necesario que este triángulo haya sido creado a través de la existencia de una serie de condiciones políticas, sociales e históricas, razón por la cual el Edipo no es ni siquiera una invención del psicoanálisis sino su simple actualización dentro del campo de la psicología²³.

Aparece aquí la crítica familiarista que Deleuze dirige en contra de Freud: “Lo que ponemos en cuestión es la furiosa edipización a la que el psicoanálisis se entrega, práctica y teóricamente, con los recursos aunados de la imagen y la estructura.”²⁴ Todo el problema del psicoanálisis freudiano es el haber minimizado las condiciones de

¹⁷ Deleuze/Guattari (1995, p. 114): «La cuestión del deseo no es «¿qué es lo que ello quiere decir?», sino *cómo marcha ello*».

¹⁸ Deleuze/Guattari (1995, p. 61).

¹⁹ Deleuze/Guattari (1995, p. 58).

²⁰ En varias ocasiones, Freud habla del síntoma como la alusión, la figuración o el sustituto del elemento reprimido. Cf. Sigmund Freud (2003, pp. 25-35).

²¹ Deleuze/Guattari (1995, p. 311).

²² Deleuze/Guattari (1995, p. 80).

²³ Deleuze/Guattari (1995, p. 277): «Una vez más aún, no es el psicoanálisis el que inventa a Edipo: sólo le proporciona una última territorialidad, el diván, como una última ley, el analista déspota y recaudador de dinero».

²⁴ Deleuze/Guattari (1995, 58).

producción²⁵ de las significaciones que hacen posible que el deseo fluya dentro del marco edípico: “Este es el incurable familiarismo del psicoanálisis, enmarcando el inconsciente en Edipo, ligándolo a él de una parte a otra, aplastando la producción deseante, condicionando al paciente a responder papá-mamá, a consumir siempre el papá-mamá.”²⁶ Se trata, entonces, para Deleuze, de pensar el deseo antes de sus determinaciones edípicas.

En sus diferentes críticas al psicoanálisis freudiano²⁷, la filosofía de Sartre tomó dos caminos divergentes. En 1938, el *Bosquejo de una teoría de las emociones* denunciaba el carácter externo de las significaciones freudianas y, por lo tanto, su confusión con un proceso etiológico y mecánico similar a aquel de las ciencias de la naturaleza: “[...] la significación de nuestro comportamiento consciente es totalmente exterior a ese comportamiento mismo, o, si se prefiere, [...] lo *significado* está completamente cortado del *significante*.”²⁸ De la misma manera que la presencia de cenizas cerca de una hoguera no significa una presencia humana sino de manera externa ya que el vínculo entre ambas es causal y físico, la significación vaginal de una cueva en un sueño no depende directamente de una interpretación singular del sujeto sino se impone a él mediante simbolizaciones preestablecidas²⁹. Ciertamente, señala Sartre, que, a diferencia de la teoría psicoanalítica, su práctica reintegra las significaciones dentro del sujeto ya que, en la cura, las significaciones se deben interpretar a la luz del proyecto de un sujeto, mediante la asociación libre. No obstante, este movimiento de interiorización no llega al centro de la consciencia puesto que el proceso de significación permanece inconsciente. Además, aunque en la práctica analítica las significaciones sean subjetivas, se fundamentan en última instancia sobre complejos pasados que existen según la modalidad objetiva de los “hechos”. El complejo de Edipo o el complejo de castración determinan el carácter específicamente sexual (y no genital³⁰) de una multitud de significaciones del mundo del sujeto tal como si un pasado objetivo proyectara sus significaciones sobre el presente, de manera causal³¹. En el texto de 1938, Sartre reprocha entonces a Freud haber localizado los procesos significantes o simbolizantes fuera del sujeto (dentro del inconsciente para el primero, dentro de un proceso filogenético para el segundo), más allá de su alcance, es decir, fuera de la consciencia, ya sea porque se asemeja a un mecanismo etiológico externo o porque el proceso de significación permanece inconsciente.

²⁵ Deleuze/Guattari (1995, p. 31): «El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconsciente. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...)».

²⁶ Deleuze/Guattari (1995, p. 98).

²⁷ Las relaciones entre Sartre y Freud han sido analizadas por Betty Canon (1991).

²⁸ Sartre, J-P (2015, p. 55).

²⁹ De ahí que Freud hable de “sueños típicos” y que las modificaciones históricas de *La interpretación de los sueños* reflejen sobre todo una valoración creciente del proceso de simbolización (1991, pp. 252-284).

³⁰ Laplanche, Jean (2014).

³¹ Sartre, Jean-Paul (2013, p. 624): «Por cierto, un acto simbólico expresa un deseo subyacente y coetáneo, así como este deseo manifiesta un complejo más profundo, en la unidad de un mismo proceso psíquico; pero no por eso el complejo deja de preexistir a su realización simbólica, y es el pasado quien lo ha constituido tal cual es, según conexiones clásicas: transferencia, condensación, etc., que encontramos mencionados no sólo en el psicoanálisis sino en todas las tentativas de reconstrucción determinista de la vida psíquica».

Por otro lado, en 1939, el *Cuaderno V* de los *Diarios de guerra* presentaba una objeción diferente. Se trata de reprochar a Freud no haber tomado en cuenta que las significaciones, y, sobre todo, las significaciones sexuales, están predeterminadas por parámetros ontológicos, tal como si las significaciones sexuales surgieran de manera secundaria a partir de una hermenéutica ontológica más fundamental. De ahí que Sartre hable de significaciones “presexuales”³². No es el carácter sexual, y más precisamente anal de todo hueco que explica el comportamiento del niño frente a éstos, sino más bien es porque existe una significación presexual y ontológica del hueco que se puede explicar la fascinación del niño por el ano³³. Cuando las significaciones primeras en Freud son de carácter libidinal porque se basan en complejos sexuales que marcan la historia de cada sujeto, las significaciones primeras en Sartre tienen un carácter ontológico y surgen de la misma ontología del sujeto, de un “acaecimiento absoluto” gracias al cual el Para-surgió a raíz del En-sí.

Encontramos entonces, tanto en Deleuze como en Sartre, la idea según la cual el psicoanálisis freudiano tomó como el mundo del deseo, es decir, el mundo edípico, un mundo particular y singular dentro del cual puede fluir. Freud habría confundido uno de los mundos posibles dentro del cual el deseo puede fluir con el mismo mundo del deseo. Existe así una verdadera reducción³⁴ del deseo en el psicoanálisis freudiano, reducción que lejos de pensar el surgimiento del marco dentro del cual el deseo fluye, se contenta con hacer de este marco, a pesar de las diferentes formas antropológicas que puede tomar, un invariante estructural y universal.

II – Agenciar para fluir.

La filosofía de Deleuze presenta varias rupturas en lo que se refiere a la concepción clásica y platónica del deseo, lo que impacta directamente sobre su crítica al psicoanálisis freudiano³⁵. El punto más importante es aquel de la plena positividad del deseo. El deseo no surge a raíz de la representación de un objeto en tanto que faltante: “El deseo no carece de nada, no carece de objeto.”³⁶ De hecho, si el deseo no puede carecer de objetos es porque, ontológicamente, no hay objetos, no hay recortes objetivos del mundo que puedan dejar aparecer lo que sería algo como un objeto o, para retomar el vocabulario de Spinoza, una cosa singular, cuyos límites sean objetivos u ontológicos. Es de recordar aquí que la ontología de Deleuze es una ontología unívoca pero también una ontología de los flujos, es decir, de la continuidad. Por esta razón, una mano puede, en algunas situaciones, ser considerada en tanto que unidad, por ejemplo, en las artes marciales, a la hora de hablar de la mano como un arma. Al contrario, esta misma mano será considerada como una multiplicidad compuesta de unidades más pequeñas cuando un cirujano, por ejemplo, debe operar un tendón preciso y específico de ésta. El principio de individuación no es, entonces, ontológico, y las unidades no provienen de la misma ontología. De ahí que el deseo se piense, en Deleuze, a la luz de

³² Sartre, J-P (1985, p. 156): «A propósito de esto diré que veo con más claridad algo que adivinaba hace mucho tiempo: la presexualidad».

³³ Sartre, J-P (1985, p. 159): «Los freudianos se hicieron los poetas sexuales del agujero, pero no explicaron la naturaleza de su atractivo».

³⁴ Deleuze/Guattari (1995, p. 27-28): «Además, ¿no sería preciso relacionar esta pregunta con otra, en apariencia muy diferente: qué hace el psicoanálisis para reducir, esta vez al neurótico, a una pobre criatura que consume eternamente el papá-mamá, y nada más?».

³⁵ David-Ménard, Monique (2005).

³⁶ Sartre, J-P (2013, p. 33).

dos conceptos fundamentales: el de la producción y el de la máquina, que remiten ambos en última instancia, a la articulación conceptual fundamental de los flujos y de los cortes³⁷.

La definición de la máquina tal como aparece en Deleuze está vinculada con el problema de los cortes, a tal punto que: “Una máquina se define como un *sistema de cortes*.”³⁸ Esta relación entre máquina y cortes se evidencia en los mismos ejemplos utilizados por Deleuze ya que cuando se trata de explicar el funcionamiento de una máquina, es a través de una máquina que corta jamón que lo hace, cuando bien hubiéramos podido imaginar el uso de múltiples ejemplos de máquinas. El haber escogido una máquina que corta -aunque sea jamón- es paradigmático del funcionamiento de toda máquina: “La máquina funciona como máquina de cortar jabón: los cortes efectúan extracciones en el flujo asociativo.”³⁹ Ahora bien, la diseminación de los objetos o de las unidades es tal, que las máquinas no son sólo objetos que cortan sino también objetos cortados. La máquina no es una estructura objetiva y autónoma que corta sino es también a su vez el producto de otras máquinas, lo que complica el problema de las fronteras de toda máquina, de la misma manera que las fronteras de las cosas singulares en Spinoza es uno de los problemas más complicados en su obra, a tal punto que Balibar pudo hablar del carácter transindividual de la filosofía de Spinoza⁴⁰. Dado que toda cosa singular es a la vez el componente de una cosa singular más grande, y un ente compuesto por cosas singulares más pequeñas que ella⁴¹, la determinación de los límites de lo que constituye una cosa singular también depende de la decisión de los cortes⁴². De la misma manera, en el ejemplo de la biología que utiliza Deleuze aparece claramente que las máquinas deseantes son a la vez productoras tanto como productos⁴³.

En la ontología del flujo, el deseo opera entonces recortes, así como agenciamientos que constituyen algo como un mundo dentro del cual puede fluir el deseo: “El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. El deseo hace fluir, fluye y corta.”⁴⁴ De ahí que constantemente Deleuze señale al deseo como la organización de un mundo a partir de flujos que el deseo recorta y organiza en objetos, territorios, direcciones e intensidades. De hecho, el deseo no se distingue de la organización y de la producción de estos mundos. El deseo que podemos sentir por tal mujer o tal hombre no es una simple relación entre un sujeto y un objeto. Para que el deseo de tal mujer o de tal hombre pueda existir, es necesario que exista un mundo dentro del cual pueda fluir, dentro del cual esta mujer o este hombre aparezcan en tanto que deseables. Ahora bien, este mundo no es un mundo cuya consistencia ontológica es objetiva y precede al deseo. Este mundo debe ser creado, a tal punto que tal como lo muestra Deleuze en sus análisis

³⁷ Es de notar que Platón también vincula la actividad filosófica con la de un corte, no de una máquina de jamón sino de un carnicero: “Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero” (Platón, 1988, p. 385). Sin embargo, cuando para Deleuze los recortes crean los objetos, para Platón el filósofo debe someter sus recortes a las articulaciones naturales y ontológicas de la realidad.

³⁸ Deleuze/Guattari (1995, p. 42).

³⁹ Deleuze/Guattari, *ibid.*

⁴⁰ Balibar, Étienne (2018).

⁴¹ Tal como lo evidencia el ejemplo del gusano que vive en la sangre de la *Carta 32 a Henry Oldenburgh*. Cf. Spinoza (2021, pp. 926-929).

⁴² Balibar, Étienne (2018, pp. 199-244).

⁴³ Deleuze/Guattari (1995, pp. 299-300).

⁴⁴ Deleuze/Guattari (1995, p. 15).

de Proust⁴⁵, desear a tal mujer o a tal hombre es también desear al mundo dentro del cual aparecen en tanto que deseables. Así, el deseo de un objeto, dado que no existe objetos de manera ontológica, no se distingue del deseo del mundo dentro del cual el objeto aparece recortado en tanto que unidad.

El deseo supone entonces, para que pueda fluir, la organización de un mundo que, en una ontología de los flujos, se asemeja con la creación de un mundo, con la producción de un mundo: “El deseo es este conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción.”⁴⁶. Existen tres síntesis que fundamentan la producción deseante -síntesis conectiva, disyuntiva y conjuntiva- y cada una de éstas opera de manera productiva sobre un flujo indiferenciado, sobre un flujo que sólo el deseo puede cortar, organizar y remendar:

“Bolsa de aguas y cálculos del riñón; flujo de cabellos, flujo de baba, flujo de esperma, de mierda o de orina producidos por objetos parciales, constantemente cortados por otros objetos parciales, que a su vez producen otros flujos, cortados por otros objetos parciales. Todo «objeto» supone la continuidad de un flujo, todo flujo, la fragmentación del objeto.”⁴⁷

Esta relación entre mundo y deseo permite entender que el deseo haya podido ser vinculado con la carencia. Se puede entender que Platón haya podido experimentar el deseo en tanto que falta ya que dentro de cierto mundo es posible experimentar que tal objeto hace falta. Sin embargo, el error platónico acerca del deseo en tanto que falta proviene del hecho que se minimiza o se anula la fuerza creadora y productiva del deseo que tuvo primero que construir el mundo -a base de cortes y de agenciamientos- dentro del cual este objeto faltar⁴⁸ así como las condiciones de posibilidad de la existencia de algo como una falta⁴⁹. Encontramos entonces, en la concepción deleuziana del deseo, una plena positividad de éste que lo vincula con el proceso de creación -tan importante en Deleuze puesto que determina a la misma actividad filosófica⁵⁰- y de producción de un mundo, lo que se opone a la preexistencia del marco o del mundo edípico en el psicoanálisis freudiano.

III – Fenomenología de la falta.

La concepción sartreana del deseo tal como aparece en *El ser y la nada* presenta similitudes y diferencias con aquella de Deleuze. El punto más importante, para Sartre, es que el deseo no es algo que el sujeto tiene -tal como si el sujeto fuese una entidad que

⁴⁵ Deleuze, Gilles (1972).

⁴⁶ Deleuze/Guattari (1995, p. 33).

⁴⁷ Deleuze/Guattari (1995, p. 15).

⁴⁸ Deleuze/Guattari (1995, 352): «Recordemos los grandes rasgos de una formación molar o de una forma de gregarismo. Efectúan una unificación, una totalización de las fuerzas moleculares por acumulación estadística, obedeciendo a leyes de los grandes números. Esta unidad puede ser la unidad biológica de una *species* o la unidad estructural de un socius: un organismo, social o viviente, se halla compuesto como un todo, como un objeto global o completo. Es con respecto a ese nuevo orden que los objetos parciales de orden molecular aparecen como una carencia, al mismo tiempo que el propio todo se dice que carece a los objetos parciales. De ese modo, el deseo será soldado a la carencia».

⁴⁹ Deleuze/Guattari (1995, p. 35): «Nosotros sabemos de dónde proviene la carencia — y su correlato subjetivo el fantasma. La carencia es preparada, organizada, en la producción social. Es contraproducida por mediación de la antiproducción que se vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropia. Nunca es primera; la producción nunca es organizada en función de una escasez anterior, es la escasez la que se aloja, se vacuoliza, se propaga según la organización de una producción previa».

⁵⁰ Deleuze/Guattari (1993, p. 11): «La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos».

tiene o que experimenta deseos- sino más bien algo que el sujeto es. En la ontología sartreana, el para-sí surgió a raíz de un “acaecimiento absoluto”⁵¹ en el cual el en-sí, al querer fundarse en su ser, instauró cierta distancia entre el fundamento y el fundado, distancia en la cual surgió el para-sí en tanto ser que no es totalmente lo que es y que es lo que no es. El sujeto sartreano se caracteriza entonces en tanto que distancia o en tanto que presencia, que es la distancia mínima que se puede pensar entre dos entidades. El simple hecho que se pueda hablar de un “sí” señala que existe una no-coincidencia del yo con él mismo: “El sí representa, pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de *no ser su propia coincidencia* [...]. Es lo que llamamos la *presencia a sí*. La ley de ser del *para-sí*, como fundamento ontológico de la consciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí.”⁵² Es esta estructura fracturada del sujeto que permite entender la lógica del deseo.

El deseo siempre se debe pensar en prolongación con el acaecimiento absoluto ya que todo sujeto, detrás de sus diferentes conductas singulares de deseo sexual, deseo de poder, deseo de dinero, etc., busca en última instancia el ser perdido que le permitiría existir en tanto que fundamento de su ser, en tanto que *causa sui*: “[...] la ontología nos enseña: [...] 2º, que la consciencia es *de hecho* proyecto de fundarse a sí misma, es decir, proyecto de alcanzar la dignidad del en-sí-para-sí o en-sí-causa-de-sí.”⁵³ Entendemos entonces en qué medida el deseo tal como lo piensa Sartre podría abrir el camino al deseo deleuziano, pero también en qué medida podríamos creer en la necesidad de distinguirlos.

Muy lejos de las figuras familiares, el deseo en Sartre siempre remite a algo más importante que es el mismo surgimiento ontológico del sujeto, razón por la cual el deseo no se debe interpretar a la luz de determinaciones psicológicas sino experimentar según las categorías de la ontología: “El hombre es fundamentalmente *deseo de ser*, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por inducción empírica: resulta de una descripción *a priori* del ser que es para sí mismo su propia falta de ser.”⁵⁴ Esta ontologización del deseo podría acercar las filosofías de Sartre y de Deleuze.

Sin embargo, un punto podría separar a los dos autores de manera definitiva. Por mucho que el deseo sea ontológico en Sartre, siempre se piensa en términos de “falta” o de “carencia”, a tal punto que por este motivo Sartre rechaza de manera explícita el *conatus* spinoziano como modelo de deseo⁵⁵, lo que se opone a la plena positividad de éste en la filosofía de Deleuze: “El deseo es falta de ser; está infestado en su ser más íntimo por el ser del cual es deseo.”⁵⁶ No obstante, la diferencia no es tan grande como parece si reintroducimos la problemática del mundo en la lógica del deseo dado que el estatuto de esta falta que encontramos en el deseo sartreano es complejo.

El concepto de mundo, en Sartre, se distingue de aquel de existente bruto⁵⁷ y, en este sentido, Sartre nunca ha dejado de ser, tal como él mismo señala en una carta a

⁵¹ Sartre, J-P (2013, p. 136): «Este acto perpetuo por el cual el en-sí se degrada en presencia a sí es lo que llamaremos acto ontológico. La nada es el acto por el cual el ser pone en cuestión al ser, es decir, justamente, la consciencia o para-sí. Es un acaecimiento absoluto que viene al ser por el ser y que, sin tener el ser, está perpetuamente sostenido por el ser».

⁵² Sartre, J-P (2013, p. 133).

⁵³ Sartre, J-P (2013, p. 883).

⁵⁴ Sartre, J-P (2013, pp. 762-763).

⁵⁵ Sartre, J-P (2013, p. 146): «El *conatus* como productor de estados no podría identificarse con el deseo como *solicitud <appel>* de estado».

⁵⁶ Sartre, J-P (2013, 147).

⁵⁷ Sartre, J-P (2013, p. 655): «Lo que Heidegger llama “los existentes brutos”».

Simone de Beauvoir, un “neorrealista absoluto”⁵⁸. Por un lado, hay un existe bruto inalcanzable a nuestra libertad dado que su ser-ahí se impone a ella. Si un peñasco obstaculiza el sendero por el cual caminamos, nuestra libertad no puede hacer que no esté ahí. Sin embargo, el existente bruto no entra en relación con el sujeto en tanto que existente bruto sino en tanto que mundo, es decir, en tanto que existente bruto iluminado y significado a la luz de un proyecto. Ciertamente es que el peñasco que bloquea el sendero impone su presencia al sujeto que se está paseando; no obstante, para que este peñasco entre en el mundo del sujeto debe ser fenomenalizado a la luz de un proyecto, razón por la cual nunca aparece en tanto que existente bruto sino en tanto que obstáculo u oportunidad para observar el paisaje desde una posición más elevada⁵⁹, es decir que siempre aparece valorado y significado a la luz del proyecto de un sujeto. El mundo, entonces, no es lo que hay sino la red de significaciones a través de las cuales lo que hay aparece de manera valorada y calificada.

Ahora bien, en la filosofía de Sartre, el deseo no fluye dentro del existente bruto sino dentro del mundo. El existente bruto, de por sí, es un *plenum* de ser en el cual nada falta⁶⁰. Para que algo aparezca en tanto que faltante debe aparecer como significación de falta, es decir como falta *para* un proyecto, para un sujeto. La falta que es, en Sartre, el motor del deseo, no es ontológica sino fenomenológica. Por este motivo, para que el deseo fluya, es necesario que el sujeto haya creado un mundo habitado por una falta. El deseo no es la respuesta a una falta ontológica objetiva en el existente bruto sino la creación positiva de un mundo en el cual algo *aparece* en tanto que faltante -aunque no *sea* faltante. Razón por la cual, Sartre constantemente repite que hay un mundo del deseo y que uno no desea a un objeto sino al mundo que lo rodea, al mundo que lo significa⁶¹ en tanto que deseable, al mundo en el cual puede aparecer en tanto que faltante.

La diferencia entre el existente bruto y el mundo permite entonces entender que a pesar que Sartre persista en hablar del deseo según el vocabulario de la falta, éste se pueda pensar en términos positivos de creación de un mundo ya que la falta no es un vacío ontológico del existente bruto sino una significación que surge dentro de un nuevo mundo: el mundo del deseo, el mundo en el cual el deseo puede fluir.

Conclusión.

Podemos entonces entender los vínculos entre el deseo deleuziano y el deseo sartreano, y ver en qué medida convergen sobre una misma crítica al psicoanálisis freudiano. En ambos casos, se trata de señalar que los objetos de deseo señalados por Freud no son originarios, sino que sólo pueden existir en tanto que objetos deseables dentro de cierto mundo que los recortó y sintetizó en tanto que objetos. De ahí que tanto Deleuze como Sartre critiquen el carácter originario de las significaciones sexuales. Por su parte, Deleuze denuncia el carácter ridículo de las interpretaciones sexuales que

⁵⁸ Sartre, J-P (1987, pp. 36-37): «También escribí un poco sobre la metafísica, realmente creo que está bastante bien lo que estoy haciendo. Doy de nuevo con el dogmatismo pasando por la fenomenología, conservo todo Husserl, el ser-en-el-mundo, y sin embargo acabo en un neorrealismo absoluto (en el que integro la teoría de la Gestalt). ¡Vaya!, dirá usted, que ensalada».

⁵⁹ Sartre, J-P (2013, p. 655): «Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarlo, para contemplar el paisaje».

⁶⁰ Sartre, J-P (2013, p. 662): «Llamaremos *situación* a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino *para no constreñir* a la libertad, no se revela a ella sino como *ya iluminado* por el fin elegido».

⁶¹ Sartre, J-P (2013, p. 535): «Hay un mundo del deseo».

responden a cierto momento histórico de la historia de la humanidad así como a cierta organización muy particular y singular de la sociedad: “Entre las más grotescas páginas de Freud están las que tratan de la *fellatio*: el pene simboliza ahí la ubre de una vaca, y la ubre de vaca simboliza un seno materno.”⁶² Por otro lado, Sartre denuncia la primacía freudiana de la sexualidad por encima de la ontología dado que lo sexual no es más que la traducción concreto (una de sus múltiples traducciones posibles) de una determinación mucho más originaria y ontológica del deseo: “[...] no impediré a los freudianos que compongan himnos en honor al ano, pero no es menos cierto que el culto del agujero es anterior al culto del ano.”⁶³

Para salir de esta primacía del deseo en tanto que deseo edípico, es necesario, en Deleuze, salir del teatro trágico y de sus representaciones para entrar en la fábrica del deseo⁶⁴. Con el fin de entender cómo funciona el deseo hay que pensarlo en tanto que creación y producción -cortes y agenciamientos- del mundo dentro del cual el deseo puede fluir. De ahí que el deseo sea indistinguible de la creación de un mundo. En el caso de Sartre, también se trata de pensar cómo se puede constituir un mundo dentro del cual un objeto pueda aparecer en tanto que faltante, lo que secundariza las significaciones sexuales freudianas⁶⁵. Ciertamente es que Sartre insiste sobre el deseo en tanto que falta⁶⁶, lo que lo aleja tanto de Deleuze como de Spinoza y lo que nos impide asimilar a los dos pensadores franceses sobre el camino del deseo. Sin embargo, a pesar de esta diferencia importante, esta falta no es originaria ni ontológica en Sartre ya que solo aparece a raíz de la constitución subjetiva del mundo del deseo. Es para un deseo que algo en el mundo puede aparecer en tanto que faltante.

En ambos casos, entonces, la lógica del deseo no se puede pensar sin la creación de un mundo, razón por la cual es posible entender por qué razón, en ambas obras, el deseo es revolucionario⁶⁷, no tanto los deseos singulares tales como el deseo de igualdad, de justicia o de libertad, tal como intenta hacerlo creer cierta filosofía política contemporánea, sino el deseo de por sí, el deseo en tanto que implica un re-agenciamiento del mundo y, por lo tanto, una creación de éste.

Referencias bibliográficas.

Balibar, Étienne (2018). *Spinoza politique, Le transindividuel*, PUF, Paris.

Beauvoir, Simone de Beauvoir (1983). “Conversaciones con Jean-Paul Sartre, agosto-septiembre 1974”, in *La ceremonia del adiós, seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre*, Hermes, Buenos Aires.

⁶² Deleuze, Gilles (2008, p. 88).

⁶³ Sartre, J-P (1985, p. 156).

⁶⁴ Deleuze/Guattari (1995, p. 59): «Toda la producción deseante está aplastada, sometida a las exigencias de la representación, a los limitados juegos del representante y del representado en la representación».

⁶⁵ Sartre, J-P (2013, p. 763): «El proyecto original que se expresa en cada una de nuestras tendencias empíricamente observables es, pues, el *proyecto de ser*; o, si se prefiere, cada tendencia empírica está con el proyecto original de ser en una relación de expresión y de satisfacción simbólicas, tal como, en Freud, lo están las tendencias conscientes con relación a los complejos y a la libido original».

⁶⁶ Sartre, J-P (2013, p. 805): «Ser-en-el-mundo es proyectar poseer el mundo, es decir, captar el mundo total como lo que falta al para-sí para convertirse en en-sí-para-sí».

⁶⁷ Deleuze/Guattari (1995, p. 122): «El deseo no amenaza a una sociedad porque sea deseo de acostarse con su madre, sino porque es revolucionario».

- Canon, Betty (1991). *Sartre and psychoanalysis: an Existentialist Challenge to Clinical Metatheory*, The University Press of Kansas. Lawrence.
- David-Ménard, Monique (2005). *Deleuze et la psychanalyse, L'altercation*, PUF, Paris.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1993). *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1995). *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1972). *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Madrid.
- Deleuze, Gilles (2005). “Él fue mi maestro”, in *La isla desierta y otros textos, Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, Gilles (2008). “Cuatro propuestas sobre el psicoanálisis”, in *Dos regímenes de locos*, Pre-textos, Valencia.
- Freud, Sigmund (1991). *La interpretación de los sueños, Primera parte*, in *Obras completas, IV*, Amorrortu, Buenos Aires..
- Freud, Sigmund (2003). *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, in *Obras completas, XI*, Amarrortu, Buenos Aires.
- Gueroult, Martial (1997). *Spinoza, I, Dieu*, Aubier, Paris.
- Juffé, Michel (2016). *Sigmund Freud – Benedictus de Spinoza, Correspondance 1676-1938*, Gallimard, Paris.
- Laplanche, Jean (2014). *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, PUF, Paris.
- Matheron, Alexandre (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de minuit, Paris.
- Platón (1986). “El banquete”, en *Diálogos, III*, Gredos, Madrid.
- Platón (1988). “Fedro”, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid.
- Sartre, Jean-Paul (1985). *Diarios de guerra, XI de 1939 – III de 1940*, Losada, Buenos Aires.
- Sartre, Jean-Paul (1987). “Carta a Simone de Beauvoir del 24 de enero 1940”, en *Cartas al castor y a algunos otros, II, 1940-1963*, Editorial sudamericana, Buenos Aires.
- Sartre, Jean-Paul (2013). *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires.
- Sartre, Jean-Paul (2015). *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza editorial, Madrid.
- Spinoza (2021). “Carta 32 a Henry Oldenburgh”, in *Obras completas y biografías*, Guillermo Escolar, Madrid.