



LECTURA DE LA MODERNITAT SEGONS GILLES DELEUZE

ITINERARIS DEL COS: SPINOZA I
NIETZSCHE



TFG HUMANITATS

Joan Batlle Vives

Direcció: Marc Boqué Peña

Juny de 2016

INDEX

1-Introducció	4
2-Inversió del platonisme i inversió del dualisme	6
2.1 Essència i aparença	6
2.2 La mimesi	7
2.3 El model	9
2.4 El simulacre	10
2.5 Cos i simulacre	12
2.6 El platonisme invertit	13
3-Ontologia del cos: lectures de Spinoza	16
3.1 La problemàtica de l'expressió	19
3.2 L'expressió deleuziana	21
4-Empirisme i subjectivitat	24
4.1 El cos deleuzià	26
5- Ontologia del cos: lectures de Nietzsche	29

5.1 Sobre les forces i la voluntat de poder	29
5.2 L'etern retorn nietzschia i l'esdevenir en Deleuze	32
5.3 La genealogia de Nietzsche	33
5.4 Cos i potència	34
6- Conseqüències en Deleuze	38
6.1 Lògica del sentit	38
6.2 Diferència i immanència	39
7- La filosofia com una creació de conceptes	42
8- Conclusions	44
9- Bibliografia	47
10- Webgrafia	49

1-INTRODUCCIÓ

Imatge i Cos són dos temes fonamentals en l'obra del filòsof francès Gilles Deleuze. Podríem dir que, juntament amb la noció de Temps, constitueixen el nucli del seu pensament. En l'inevitable tasca per acotar un text que sempre manifesta el perill del desbordament, miraré d'incidir en els itineraris del cos, oberts per Deleuze, a partir de les seves lectures i textos de Spinoza i Nietzsche, que actuaran com a fils conductors de la meua tasca. De fet, l'objectiu és el cos en Deleuze obviant tota la part psicoanalítica que amplificaria excessivament el meu treball. Aquí ens fixarem només en demostrar que el cos deixa de ser llegit en Deleuze com un lloc separat del món exterior o de la interioritat del subjecte, per ser concebut com la manera més pròpia que té el subjecte d'habitar en el món.

El post-estructuralisme és un terme que fa referència a una fase del pensament filosòfic que emergeix de mitjans a finals de 1960, principalment a França, que revisa alguns punts claus de l'estructuralisme: teoria del signe, formalisme, metafísica de la presència, etc.

Davant de la sistematització pròpia de l'estructura, que nega la individualitat i l'esdeveniment, el post-estructuralisme afirmarà el fortuït, l'aleatori, la diferència i tracta de superar la tendència de contemplar la realitat com la unió de termes oposats. Una preocupació en reafirmar la importància de la Història i desenvolupar al mateix temps un nou enteniment teòric del tema. El subjecte és considerat com un producte, un punt focal de forces, més que un agent creatiu.

Igualment la història post-estructuralista analitza les estructures institucionals, socials i polítiques en termes de les relacions entre significat i poder, i la seva teoria posa en qüestió la veritable naturalesa d'aquestes relacions entre la realitat, el llenguatge, la història i el subjecte.

Es tracta de portar més enllà dels seus límits la reflexió estructuralista introduint el discontinu, la diferència, la disseminació. D'aquesta manera la filosofia de Deleuze és denominada pel mateix autor com

una "teoria de les multiplicitats", situant-se al bell mig dels autors lligats a les anomenades filosofies de la diferència, que d'altra banda marquen a la mateixa postmodernitat.

Es diu també de Deleuze que és un filòsof postmodern, entre altres coses, perquè postularia una mena d'anarquisme filosòfic en el qual no hi hauria fonaments. No obstant això, en la filosofia deleuziana es desenvolupa una ontologia que no hauria de ser prejutjada ni menystinguda sense donar cabuda als seus propis elements. Pel que fa a això cal dir, d'entrada, que a través de la lectura i apropiació d'alguns pensadors marginals del relat "oficial" de la història de la filosofia com ara Spinoza i Nietzsche, entre d'altres, Deleuze lluita ferotgement per alliberar el pensament de la lògica binària (unitat / multiplicitat, criatures / creador, etc.) que regeix la tradició filosòfica occidental.

Aquesta història oficial no deixa de limitar l'activitat del pensar en tant recerca d'un fonament absolut que justifiqui l'ens en general i a si mateix. Però, Deleuze, per contra, aconsegueix mostrar que la realitat de l'ésser és diferir i no fonamentar. En segon lloc, Deleuze posa tot el seu esforç en elaborar una ontologia de la diferència, en la qual l'ésser és alliberat i desarrelat de la seva condició i estatus de fonament del que ens, el que comporta subsumir-lo en l'esdevenir.

La trobada amb Spinoza i Nietzsche és decisiva per la configuració dels dos trets de la ontologia assenyalats en el paràgraf anterior. Ja és sabut el gran interès que les obres d'aquests pensadors desperten en el pensament deleuzià alhora que també el potencien. Dos motius conflueixen en això: primerament, tan la filosofia de Nietzsche com la de Spinoza li permeten a Deleuze albirar els límits i el dogmatisme que assumeix la tradició filosòfica occidental, per ocupar-se de la qüestió del fonament com últim esglaó o un esglaó en el que el pensament pogués arribar a través de la deducció o la dialèctica, i així conèixer l'essència de l'home, de la vida, de l'esperit, de l'absolut o de qualsevol àmbit de la realitat.

A continuació, tan en Nietzsche com Spinoza, Deleuze troba les armes que li permeten lluitar contra la concepció de l'ésser concebut com a totalitat o com

fonament d'allò que és. Els dos autors donen al pensador francès unes eines per posar en marxa aquesta empresa que acaba negant que el pensament sigui una acció autònoma, com així també que es pugui pensar per si mateix a la manera de Descartes. Per contra, el pensament està sempre condicionat per relacions de forces tant extrínseques com intrínseques.

Per això, Deleuze reivindica, apropiant-se de les posicions de Spinoza i de Nietzsche, una nova praxi filosòfica que "menteixi" el sentit de les forces que constitueixen cossos, interpretant les interrelacions i les connexions tant qualitatives com quantitatives que entre les diferents forces s'estableixen.

En definitiva, en el present treball ens proposem mostrar una comprensió del cos des d'una perspectiva ontològica, una alternativa en els desenvolupaments hegemònics produïts en la història de la filosofia occidental on aquell apareix subestimat o subordinat al pensament. Tot a partir de la recepció deleuziana de les filosofies de Spinoza i Nietzsche; on l'elaboració comença a partir de problematitzar què és i què pot un cos, obrint la possibilitat d'entendre-ho en tant relacions entre termes (potències-forces) desiguals (diferències intensives) i no com a totalitat (substància). Per mostrar en les conclusions com, a partir d'això, Deleuze pot construir una nova ontologia de la diferència on la realitat de l'ésser és bàsicament diferir i no fonamentar.

2-INVERSIÓ DEL PLATONISME I INVERSIÓ DEL DUALISME

2.1. ESSÈNCIA I APARENÇA

La filosofia occidental ha distingit des del seu començament (filòsofs jònics, Parmènides) entre un món essencial i veritable i un món més aviat d'aparences que vetllava el primer. En aquest sentit, els filòsofs grecs buscaven més enllà de les aparences, un món essencial que servís de fonament i de pilastra a aquestes

aparences.

L'epistemologia clàssica descreia del que percebien els sentits. Les imatges eren ombres enganyoses de les Idees i aquestes salvaguardaven la identitat essencial de les coses, de les que només vèiem la seva versió parcial, interessada, probablement corrompuda, allò que els grecs esmentaven com a doxa.

Plató va fer un esforç per diferenciar "el Bé" ("Idees" "Essències") de les "coses bones". Les "coses" se situen en Plató del costat del que anomena poiesis (producció), mentre que "les idees", "les essències" pertanyen al gènere del que ell anomena Khresis (ús, acció). El bé es fa palès en el "bon ús de les coses" i és sobretot una categoria de l'acció i no de la producció. Exemple típic: l'essència, la idea d'una flauta no consisteix en una cosa valuosíssima, perfectament feta i de la qual les altres flautes fossin còpies; l'essència d'una flauta consisteix a ser ben tocada. Saber el que és el bé per a Plató no consisteix en arribar a algun coneixement intel·lectual intuïtiu o deductiu d'alguna cosa sinó simplement obrar bé.

Per a Plató, qui ignora l'essència de les coses (la regla de les accions) i ho sap, pot aprendre i esforçar-se a progressar des de la producció a l'acció, ara bé qui ignora la seva pròpia ignorància de l'essència (com li passava d'altra banda als sofistes) no serà mai capaç d'aprendre i realitzar aquest progrés pensant que tot es pot produir i fabricar.

La producció és una activitat inferior perquè és instrumental, el seu fi està fixat fora d'ella (el seu producte) mentre que l'ús és superior, ja que no és mitjà per a un altre fi sinó que és un fi en si mateix. En l'activitat productiva les coses perden la seva naturalesa, perden el seu significat i es converteixen per tant en una mera aparença.

Ara bé, pel fet que nosaltres, mortals, no podem aconseguir que la nostra acció sigui alhora producció i la nostra producció acció (com sí poden els déus), la nostra acció ha de comptar amb la producció.

2.2. LA MIMESI

Paral·lelament als canvis abans esmentats es produeix l'aparició del terme "mimesi". El seu significat primari remet a la representació. Representació ritual en els misteris religiosos, originàriament, representació a través de la dansa i la recitació en els banquetes laics a posteriori.

En darrer terme, el que més profundament expressa la mimesi és la idea de representació dinàmica o estàtica, objectiva o material, en definitiva la idea de producció d'imatges. Els llatins van traduir mimesi com *imitatio* i l'arrel semàntica és la mateixa que *imago*.

La mimesi per als grecs de l'època estava emparentada a les *téchnai mimetikai*, associada a tot un seguit d'activitats que avui anomenem 'arts'.

Plató estableix, tant en el Sofista(297d) com a la República(392d), que la mimesi és producció (poiesis), però no d'entitats materials sinó d'aparences, imatges; lo qual no suposa la realització d'objectes reals sinó de les seves imatges (imatge, figura, aparença).

Tot això implica afegir un tercer terme a les diades platòniques i aristotèliques (*poiesis / khresis, poiesis / praxi*): la mimesi (la imitació, la ficció).

Tant Plató com Aristòtil defineixen la ficció poètica com mimesi i com a imitació. Fins i tot el segon com a imitació de l'acció. En aquest sentit, Plató menysté la imitació associant-la a il·lusió i engany col·locant-la dos graons per sota l'acció i en un rang inferior al de la simple producció (*khresis / poiesis / mimesi*) i així la percebia com irreconciliable amb la recerca filosòfica de la veritat.

Ens pot semblar contradictori el reconeixement de Plató envers el caràcter inspirador del llenguatge poètic i que la poesia és un do dels déus als homes quan afirmava la necessitat d'expulsar els poetes de la ciutat. Com pot dir això el què en opinió de molts ha estat el poeta més sublim?. Podem trobar varies respostes. Per alguns és el poeta imitatiu a qui diu Plató que cal expulsar, igual que el pintor o qualsevol altre productor d'imatges. Per altres, el que fa Plató, amb la seva ironia, és jugar en els dos bàndols i aquest joc de Plató es diu precisament filosofia.

Plató veia l'univers de la imatge i la representació com una cosa totalment irreconciliable amb l'ús precís de la paraula i la recerca de la veritat. El logos, pensament-llenguatge i l'*eidos*, l'essència de les coses s'oposen en el seu pensament a la mimesi i la imatge ubicades les dues en el terreny de la mera aparença.

2.3. EL MODEL

Com vèiem abans, per a Plató no hi ha dubte de la superioritat de l'acció sobre qualsevol altre tipus d'activitat o coneixement com, per exemple, la producció. L'acció és una cosa rigorosament irrepètible, imprevisible i fugaç, que només es dóna un cop i aquesta, alhora, no sembla fàcilment dissociable de l'altra. L'acció és de fet allò que es realitza només en aquesta vegada, en aquest "quan" i en aquest "on".

L'acció pot ser experimentada, si transitem del saber teòric al pràctic, a la llum de models i regles. Aquests models s'atribueixen a Plató i Aristòtil a uns àmbits esmentats com "el bé" o "la virtut" i el que susciten en nosaltres és una cosa així com "accions exemplars" que s'ajusten a un cànon de perfecció (saber superior) que les precedeix. L'acció exemplar serà aquella en la qual veiem complir-se el model que defineix la perfecció o el bé però en cap cas pot confondre tal acció amb el model, completament personal i anònim, que ella realitza. La regla de l'acció recta només existeix en l'acció mateixa, com una regla viva i vigent, de la mateixa manera que la regla del tocar bé la flauta només existeix en l'acte de tocar-la.

Si algú executa una acció igual a una altra anterior, direm que és una altra acció igual però no dues vegades la mateixa. I això suposa la seva fragilitat [Hanna Arendt¹] tot i que d'alguna manera la compensa amb la seva capacitat de ser

¹ Arendt, Hannah, *La condició humana*, pags.206 i ss, introd. Manuel Cruz, 5 edic, Editorial Paidós, Barcelona, 2009

intentada de nou de forma continuada. L'acció sempre és passat, o com a molt està passant (és a dir s'està convertint en passat), s'està consumint. I això té a veure amb la impossibilitat de realitzar els models en l'experiència. No es tracta únicament que l'acció mai pugui confondre amb el model ni esgotar-lo completament sinó que aquesta mateixa impotència de l'acció per complir-se de forma acabada o perfecta en el seu model (en la seva regla, com 'idea') de una vegada per totes és el que obliga a haver de tornar a reintentar-se una i altra vegada per intentar salvar aquesta distància irreductible que la separa del model. Aquesta impotència és la que motiva, segons Aristòtil, que almenys per als mortals la virtut no sigui més que un hàbit, una disposició a intentar actuar bé una i altra vegada.

2.4. EL SIMULACRE

Deleuze, en el seu intent de caracteritzar el platonisme, argumenta que el motiu de la teoria de les Idees en Plató *"ha de ser buscat pel costat d'una voluntat de seleccionar, d'escollir; es tracta de produir la diferència, distingir la 'cosa' mateixa i les seves imatges, l'original i la còpia, el model i el simulacre* ²". Continua Deleuze que el projecte platònic només apareix veritablement si ens remetem al mètode de la divisió el qual sembla que podria consistir a dividir un gènere en espècies contràries per incloure la cosa buscada en l'espècie adequada. Malgrat això la veritable finalitat de la divisió no és aquesta sinó la de *"seleccionar llinatges: distingir pretendents, distingir el pur i l'impur, el autèntic i el inautèntic"*³.

No cal veure la dialèctica platònica com una dialèctica de la contradicció ni la contrarietat sinó com una dialèctica de la rivalitat, dels rivals o dels pretendents. L'essència de la divisió no està en la selecció del llinatge sinó en distingir el

²Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido* pág.295, 1 ed. Col·lecció Surcos, Ed. Paidós, Barcelona, 1995

³ ibídem, p.296.

veritable pretendent dels falsos. Tant en Fedre(271c) com en El Polític(262c), procedeix Plató de nou amb ironia desvetllant que el propi de la divisió és superar la dualitat mite / dialèctica i ajuntar la potència dialèctica i la potència mítica. El mite és el relat d'una fundació. El pretendent recorre a un fonament per fonamentar bé la seva pretensió.

Així en el Fedre(245b) el deliri ben fundat o l'amor veritable pertanyen a les ànimes que van veure i que tenen molts records adormits però que poden ressuscitar ; per contra, les ànimes sensuais, oblidadisses i de curta vista són denunciades com a falsos pretendents. En canvi en El sofista(241e) el mètode de divisió no s'empra per avaluar els justos pretendents sinó per acorrallar al fals (definir l'ésser o més aviat el no ser del simulacre). Hi ha una duplicitat entre els diferents estrats: primer, la participació ben fonamentada, en segon lloc, la participació simulada. El mateix sofista és l'ésser del simulacre, el sàtir o centaure, el Proteu que s'immisceix i insinua per tot arreu.

Plató divideix en dos el domini de les imatges-ídols: d'una banda les còpies-ícones, per una altra els simulacres-fantasmes. Les primeres són bones imatges, pretendents ben fonamentats perquè estan dotades de semblança i en la semblança hi ha una igualtat de llinatges, una igualtat essencial. Els simulacres (imatges representades per una altra imatges) fan veure el que no són; el que pretenen, l'objecte, la qualitat, etc., ho fan per sota, a favor d'una agressió, d'una insinuació, d'una subversió, "contra el pare" i sense passar per la Idea; és aquesta una pretensió no fundada, que recobreix una dissemblança, un desequilibri intern. En el simulacre (imatge d'imatge) hi ha una astúcia de l'emascament.
"Però, en aquest sentit, pot ser que el final d'El Sofista contingui l'aventura més extraordinària del platonisme: a força de cercar pel costat del simulacre i de treure el cap al seu abisme, Plató, en el fulgor sobtat d'un instant, descobreix que aquest no és simplement una còpia falsa, sinó que posa en qüestió les nocions mateixes de còpia ... i de model".⁴ Es podria dir que el mateix Plató s'adona que s'ha operat

⁴ibídem., p.298.

un moviment en el qual els pretendents de segon ordre no tenen menys drets que els altres; sembla que el simulacre reclama també dignitat.

Com diu el mateix Deleuze, entre el simulacre i la còpia ja no hi ha diferència perquè ja no tenim referent, no tenim en definitiva model. No hi ha la veritat com a essència en el simulacre però pot haver-hi una altra veritat. El bufó, per exemple, té com a objecte de referència de la seva burla l'altra veritat. El simulacre no és una còpia de còpia. Sembla una segona còpia però realment no ho és. El simulacre es construeix en un desgavell, sobre una diferència, no podem definir-lo en relació al model que s'imposa a les còpies. La còpia és una imatge dotada de semblança, el simulacre una imatge sense semblança que si té encara un model, és un model diferent, del que l'Altre. Còpia i simulacre formen les dues meitats d'una divisió. En definitiva per Deleuze "*ens hem convertit en simulacre, hem perdut l'existència moral per entrar en l'existència estètica*"⁵.

2.5. COS I SIMULACRE

Plató, segons dèiem línies enrere, parteix d'una primera distinció: aquella que consisteix a diferenciar el món intel·ligible del món sensible, les idees dels cossos i, en suma, el model de la còpia. Ara bé, s'albira que aquesta distinció es desplaça ara entre dos tipus d'imatges: d'una banda, les «còpies-ícones»; per una altra, els «Simulacres-fantasmes». "*Les còpies són posseïdors de segona, pretendents ben fundats, avalats per la semblança [mentre que] els simulacres són com els falsos pretendents, construïts sobre una dissimilitud, que implica una perversió i una desviació essencials*"⁶.

En qualsevol cas més enllà de designar només allò que no es semblant, el simulacre remet més profundament a l'altre; però un altre, radicalment diferent, en

⁵ ibídem.p.299,

⁶ ibídem.p.298,

el sentit que eludeix la bestreta de tot tipus de referència a una identitat prèvia i modèlica. Es caracteritza així mateix per fer moure de forma simultània el mateix (la Idea com a model o original) i el semblant (la còpia com a imatge dotada de semblança o si volem potser inclòs de versemblança). Tot aquest estira i arronsa es fonamenta en la inversió del platonisme i la seva metafísica que expliquem en altres punts del text. Ara caldria insistir en que la inversió de la metafísica passarà, encara que en un primer cop d'ull pugui semblar contradictori, per una revalorització del sensible i, així mateix, del cos. En efecte enderrocar el platonisme també significa arrencar el corpori al descrèdit, al prejudici negatiu que l'esmentat platonisme i per regla general, fa caure damunt d'aquest cos. Doneu-me, doncs, un cos: *“aquesta és la fórmula de la inversió filosòfica”*⁷, afirma Deleuze.

Malgrat tot, s'ha d'entendre que el cos del qual estem parlant no té res a veure amb el cos propi o figurat. Ans al contrari remet al que podríem anomenar «el sensible no-sensible»; és a dir, a tot allò (afectes, esdevenirs, intensitats) que en la terminologia de Deleuze escapa a les categories habituals o ordinàries de la percepció ja que aquestes es troben indexades i encotillades per les exigències de representació del coneixement. En definitiva, a tot allò manllevat del cos concebut com centre estructural o organitzatiu de la sensibilitat i no del coneixement. Sota la doble influència de Spinoza i Nietzsche, Deleuze es proposa així mateix prendre el cos per model, però es tracta, com venim dient, d'un cos desorganitzat, fins i tot distorsionat.

Ara bé, el prendre per model aquest cos fantasmàtic, desconegut, que depassa la idea comunament acceptada del cos, i que bé podria ser qualificat com de pathos radical i primari, dista molt de comportar una desvalorització del pensament en relació a l'extensió. Al contrari, implica alguna cosa molt més important, esmentat pel mateix Deleuze en una de les seves obres sobre Spinoza: *“una desvalorització*

⁷ Deleuze, Gilles *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, pàg.251,1 ed. Paidós, Barcelona,1987.

*de la consciència en relació al pensament; un descobriment de l'inconscient, d'un inconscient si volem qualificar-lo així del pensament, no menys profund per cert que el desconegut del cos*⁸.

2.6. EL PLATONISME INVERTIT

El problema del que és igual i del que és semblant o el que és el mateix, de la cosa en sí i la seva representació té diferents moments al llarg de la història del pensament. Va ser Plató el primer a distingir el model de la còpia i del simulacre (l'usuari del productor i de l'imitador). El model platònic és *el Mateix*, en idèntic sentit que diu que la justícia no és altra cosa que justa. La còpia platònica és *el Semblant*. A la identitat pura del model correspon la similitud exemplar, a la pura semblança de la còpia, la similitud imitativa. No obstant això, el desplegament de la representació com ben fundada, com representació acabada és més aviat un objectiu d'Aristòtil. L'artista barreja el model i la imatge mental, còpia i millora, i enriqueix. D'altra banda el cristianisme influirà en el moment a partir del qual ja no es busca només fundar la representació, fer-la possible sinó fer-la infinita, fer que valori una pretensió sobre allò il·limitat, obrint-la en l'ésser (l'essència de nou). Leibniz i Hegel aprofundeixen en aquesta temptativa però persistint en la doble exigència del Mateix i el semblant dins l'element de la representació. Leibniz exclou la divergència conservant el màxim de convergència o continuïtat com a criteri del millor dels mons possibles (els altres mons serien pretendents pitjor fundats). Els cercles de la dialèctica hegeliana giren al voltant d'un sol centre, són cercles 'concèntrics'. Veiem, doncs, que la filosofia no abandona l'element de la representació i sempre busca la selecció dels pretendents, l'exclusió de l'excèntric i del que és divergent, en nom d'una finalitat superior o d'un sentit de la història.

Potser convé reflexionar aleshores sobre dues qüestions. En primer lloc només el que s'assembla difereix" i després en allò de "només les diferències s'assemblen". La primera qüestió convida a pensar la diferència a partir de la similitud. La imatge

⁸ Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofia pràctica*, pàg. 29. 2 ed. Fábula. Tusquets Ed. Barcelona, 2009

que s'assembla a una altra imatge no és idèntica i s'obre la possibilitat d'investigar aquest marge de desigualtat, el punt on el que és deixa de ser. La segona, per contra, mou a pensar la similitud i fins i tot la identitat a partir de la diferència, a partir d'aquest punt d'excentricitat que les separa del centre. La primera defineix el món de les còpies o representacions, la segona el món dels simulacres.

Què significa llavors "invertir el platonisme"? Res millor que utilitzar les paraules del propi Deleuze per a la seva explicació: "*Invertir el platonisme vol dir mostrar els simulacres, afirmar els seus drets entre les icones o les còpies. El problema ja no fa a la distinció Essència-Aparença, o Model-Còpia, [...] es tracta d'introduir la subversió en aquest món. [...] El simulacre no és una còpia degradada; amaga una potència positiva que nega l'original, la còpia, el model i la reproducció⁹*", [presumeix de la dissimilitud, de no poder lligar-se a cap pretensió fundada, és el triomf del fals pretendent]; "*El simulacre fa caure sota la potència de la falsedat (fantasma) al Mateix i el Semblant, el model i la còpia¹⁰*" i per això no hi ha jerarquia possible sinó una simultaneïtat d'esdeveniments.

I tot aquest conglomerat de circumstàncies i característiques on millor es fon i mescla és en la personal i vertiginosa idea de Nietzsche de l'etern retorn: "*com el Mateix que fa tornar el Semblant*"¹¹. [Etern retorn] "*que no expressa de cap manera un ordre que s'oposi al caos i el sotmeti*",¹² per contra no és altra cosa que el caos, la potència d'afirmar el caos, el caos com a ordre.

"*No és en els grans boscos ni en els senders on la filosofia s'elabora, sinó a les ciutats i als carrers, inclòs el més artificial que hi ha en elles*"¹³. L'intempestiu

⁹ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido* pág.303, 1 ed. Col·lecció Surcos, Ed. Paidós, Barcelona, 1995 .

¹⁰ *ibídem* p.305,

¹¹ *ibídem* p.307,

¹² *Ídem*.

¹³ *ibídem* p.308,

s'estableix en relació amb el passat més llunyà, en la inversió del platonisme; amb relació al present, en el simulacre concebut com el punt d'aquesta modernitat crítica (definida per la potència del simulacre) amb relació al futur, en el fantasma de l'etern retorn com a creença de l'avenir. L'artificial i el simulacre s'oposen "*com s'oposen dues maneres de destrucció: els dos nihilismes. Doncs hi ha una gran diferència entre destruir per conservar i perpetuar l'ordre establert de la representació, dels models i de les còpies, i destruir els models i les còpies per instaurar el caos que crea, posar en marxa els simulacres i aixecar un fantasma: la més innocent de totes les destruccions, la del platonisme*"¹⁴

3 – ONTOLOGIA DEL COS: LECTURES DE SPINOZA

Si bé pel que fa al seu projecte filosòfic, Nietzsche va ser la figura que més va influenciar-lo, Deleuze va admirar Spinoza, probablement com mai cap altre pensador. Precisament d'aquesta admiració van sorgir dos llibres Spinoza i el problema de l'expressió i Spinoza: Filosofia pràctica.

Spinoza, tot i ser en general caracteritzat com un dels filòsofs capdavanters del racionalisme modern, estableix una teoria en que la imaginació juga un paper cabdal en el coneixement i en l'ètica. En aquest sentit la vida ètica suposa una teoria del coneixement en el qual no només les idees adequades i les afeccions actives juguen una basa fonamental, sinó també la pròpia imaginació, mentre les imatges contribueixen just a l'afirmació de la pròpia potència d'obrar i l'increment de la pròpia potència com un pilar per la pràctica de la virtut. En Spinoza, l'ànima no erra pel fet d'imaginar. La imaginació és una font neta d'alegria. La imaginació no és sinònim d'un coneixement inadequat, sinó que contribueix a ordenar els afectes del cos i les idees de l'enteniment. Tot això dirigit cap l'increment de la pròpia potència d'existir on radica precisament l'exercici de la llibertat.

Per Spinoza, el cos, en constituir-se a partir del teixit de diversos afectes que expressen la forma de la substància com a causa immanent, pot conduir aquests

¹⁴ ídem,

afectes fins la pròpia Idea de Déu, de manera que propicia el coneixement que l'ànima té de si, com si fos en Déu mateix. El coneixement del tercer gènere o amor intel·lectual a Déu, es constitueix com l'experiència corporal o l'afecte de l'amor a Déu, en tant part de l'amor que Déu té de si. La idea de Déu, a comprendre el cos de l'home, comprèn l'afecte de l'amor de l'home a Déu, en tant una afecció activa que és el motor del coneixement del tercer gènere o amor intel·lectual a Déu, que corona l'ètica de Spinoza.

El coneixement de si, com coneixement de l'ànima en Déu, en tant amor de Déu a si mateix que comprèn la Idea de l'home, es fa possible just per l'afecció de l'amor de l'home a Déu, que té lloc en el cos mateix de l'home.

Spinoza apunta a l'Ètica:” *L'ànima no es coneix a si mateixa, sinó en tant que percep les idees de les afeccions del cos. La demostració: La idea o coneixement de l'ànima se segueix en Déu de la mateixa manera i es refereix a Déu, de la mateixa manera que la idea o coneixement del cos. [...] A més, les idees de les afeccions amb què és afectat el cos, impliquen la naturalesa del cos humà mateix, això és, concorden amb la naturalesa de l'ànima; per la qual cosa el coneixement d'aquestes idees implicarà necessàriament el coneixement de l'ànima; però, el coneixement d'aquestes idees és en l'ànima humana mateixa; O sigui, només en tant es coneix l'ànima humana¹⁵.*

Ara bé, és en aquest context que Spinoza assenyala precisament que les imatges de les coses, és a dir, les afeccions del cos, es dirigeixen a Déu, en tant coneixement de l'ànima en Déu mateix. El coneixement del tercer gènere, d'aquesta manera, tot i que no es redueixi a la imaginació, de cap manera l'exclou, sinó que la integra. El coneixement del tercer gènere com intuïció de la Idea de Déu, és l'aprehensió d'una imatge-afecció que travessa el cos, satisfent el caràcter actiu de l'ànima.

¹⁵ Spinoza, Baruch, *Ètica*, pág.142 i ss. Edició preparada per Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid 1979.

Si per Spinoza el pensament era una actitud davant la vida i el desafiament de forjar-se una existència cada vegada més aliena a l'exercici de manar i obeir, sembla tot plegat, quadrar bastant amb Deleuze.

Spinoza considerava que cada cos té un grau de potència ("*conatus*") que expressa la seva essència i varia d'acord els afectes que predominen en ell. Allò destacable és que el seu concepte de "essència" no designa un atribut previ a la experiència o separat d'ella; per contra, només es manifesta en acte, és a dir, en tant el cos fa. Segons Deleuze, prescindir de béns i premis, la frugalitat, el caminar lleuger són condicions per adquirir una mirada que pugui reconèixer amb nitidesa les formes de la tirania, la submissió, la corrupció que porten a que els cossos s'aficionin a danyar a altres cossos i fer-se mal a si mateixos.

Les trobades no volgudes, dolentes com si diguéssim, trenquen l'equilibri del cos generant passions de tristesa i, per tant, d'impotència. En canvi, les trobades bones (plaents) són aquelles en què el cos es compon amb un altre en una harmonia superior, que origina passions d'alegria i capacitat d'acció. En aquest sentit doncs, estem en condicions d'afirmar que els afectes són disminucions o augments de la potència. Dependrà d'aquestes trobades anar cap un cantó o l'altre.

Podem imaginar el cos com una relació de moviment i repòs entre partícules. La potència, també anomenada "força d'existir", seria una vibració amb un màxim d'amplitud i un mínim, que és la mort. La disminució de la potència d'acció provoca odi i tristesa. El "home del ressentiment" és aquell on les alegries es troben enverinades per aquests mals sentiments inicials. En l'Ètica (1674) Spinoza afirma que *els que manen són impotents que troben com una alegria compensatòria construir el seu poder sobre la tristesa d'altres*¹⁶. Un dels eixos de la filosofia pràctica de Spinoza consisteix precisament en pensar com es pot obtenir el màxim

¹⁶ *ibídem*, p..51

de passions alegres, per tal de percebre millor i poder forjar idees adequades de les que brollin sentiments lliures i actius.

Spinoza jutja les accions, els sentiments, els pensaments, no d'acord a valors en si (el Bé, el Mal, etc), sinó d'acord en maneres d'existència: hi ha coses que no poden fer-se, sentir-se, pensar-se sinó a condició ser lliure, i altres que suposen ser trist, esclau o tirà. És contrari al platonisme perquè res ens remet a un pla transcendent ni emana de dalt a baix; només hi ha aquest món i diferents maneres d'habitar-lo. Deleuze veu perfectament la pertinença d'aquest anàlisi, senyalant que la transcendència no té cabuda en el seu sistema. L'única llibertat possible es precisament la de la immanència.

Deleuze presenta la concepció spinozista del cos com anàloga a la de Nietzsche, per a qui la voluntat d'un cos es determina sobre la base de la relació diferencial que estableix entre les forces actives i les forces reactives.

3.1-LA PROBLEMÀTICA DE L'EXPRESSIÓ:

La força d'una filosofia es mesura pels conceptes que crea o renova. Deleuze estudia el concepte d' "expressió" en Spinoza, un concepte ja treballat per Leibniz i el mateix Spinoza (qui, d'altra banda, mai el va definir obertament) i que té un recorregut sempre acusat de contaminació panteista i una mica amagat en les grans tradicions teològiques de l' emanatisme¹⁷ i del creacionisme.

Deleuze ressalta el problema de l'expressió i el situa plantejat de manera clara en l'Ètica de Spinoza. Per a això es basa principalment en la idea d'expressió que sorgeix de la definició de l'Ètica: «*Per Déu entenc un ésser absolutament infinit, és*

¹⁷ És la doctrina segons la qual tot el món, fins i tot l'ànima de cada ésser humà, prové per emanació o flux de la totalitat divina, mediata o immediatament. L'emanatisme és una doctrina de la filosofia neoplatònica, atribuïda principalment a Procle i Plotí, i als seus nombrosos seguidors: dels quals Avicenna va ser un gran impulsor en el món de la filosofia àrab. En el món cristià, molts autors van ser propers a aquesta doctrina, com Sant Agustí.

(<https://ca.wikipedia.org/wiki/Emanatisme>)

a dir, una substància consistent en una infinitat d'atributs, dels que cada un expressa una essència eterna i infinita»¹⁸.

Deleuze sosté que l'expressió «*no ha de ser, per tant, objecte de demostració; és ella la que situa la manifestació immediata de la substància absolutament infinita. És impossible comprendre els atributs sense demostració; ella és la manifestació del que no és visible, i així mateix la mirada sota la que cau allò que es manifesta. És en aquest sentit que les demostracions, diu Spinoza, són ulls de l'esperit pels que percebem*»¹⁹. Llavors des del punt de vista de Deleuze, si l'única manera de comprendre els atributs és mitjançant una explicació, és perquè estan complint una funció que és la d'expressar una essència eterna i infinita, que és l'essència divina.

Estirant aquest fil ens trobem que si el que existeix és expressió de Déu llavors hem d'abandonar qualsevol idea de representació. Per Spinoza mai hi ha representació, en el sentit donat a aquesta paraula, sinó que l'obra divina ho és tot i això crea una sèrie de relacions particulars amb la creació.

En qualsevol cas, Deleuze interpreta que tan Spinoza com Leibniz funden en el concepte d'expressió la primera gran reacció anticartesiana. I en la manera de comprendre el concepte d'expressió rau, potser, l'essència del pensament de Spinoza. En relació a això, el concepte d'expressió «*implica un re-descobriments de la Natura i el seu poder, una re-creació de la lògica i de l'ontologia: un nou materialisme i un nou formalisme* ». Deleuze matisa que en Spinoza tota la teoria de l'expressió està al servei de la univocitat -univocitat dels atributs, de la causa i de la idea- establint un paral·lelisme amb la immanència i el panteisme. Per Deleuze la noció d'expressió és *essencialment triàdica*²⁰: *cal distingir el que*

¹⁸ ibídem p.51.

¹⁹ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, p.18-19 1 ed. Muchnik Editores, Barcelona, 1996

²⁰ ibídem p.331.

s'expressa, l'expressió mateixa, i allò expressat²¹. El nostre filòsof pretén determinar la relació entre les tres: l'afirmació especulativa o el unívoc de l'Ésser; la producció de la veritat o la gènesi del sentit. Aquestes dimensions s'ordenen per tant segons el concepte sistemàtic d'expressió: la substància s'expressa en els atributs, els atributs en les maneres; les idees són expressives.

3.2- L'EXPRESSIÓ DELEUZIANA:

Quan un esdeveniment, o més aviat aquest ball d'esdeveniments que és la realitat, opera, el que es posen en joc són les forces externes incidint sobre un pla de subjectivació. Aquestes forces externes actuaran per ressonància en determinades sèries d'aquest pla de subjectivació. Però què significa o què és un pla de subjectivació?. En relació a això podem afirmar que la subjectivitat es produeix permanentment entre aquest joc dels esdeveniments, que serà per Deleuze el transcendent i el pla de subjectivació que és el immanent. La subjectivitat és el resultat de les forces del món dels esdeveniments exteriors sobre aquesta superfície de subjectivació, i que al seu torn en aquest plec que es produeix al seu interior, fa que, posteriorment la subjectivitat s'expressi cap l'exterior. O sigui, que la força de la subjectivitat plega les forces de l'exterior per convertir-lo en un interior que després s'expressa. Una subjectivitat deleuziana de tres moviments: moviment d'impressió, de plec i d'expressió. Per fer una associació ràpida, tenim la impressió vinculada a Hume, el plec a Leibniz i l'expressió deixada per Spinoza. Farem referència doncs, encara que de forma no gaire desenvolupada al tercer moviment, associat a Spinoza per Deleuze, el tema de l'expressió.

En presentar la totalitat de l'obra de Spinoza confrontant-la amb aquest sol problema, és a dir, l'expressió, Deleuze des del començament, es desvia de les formes tradicionals de la història de la filosofia i de la preocupació, anunciada per

²¹*ibídem*, p.208: “La tríada expresiva del modo Finito se presenta así; la esencia como grado de potencia; la relación característica en la que se expresa; las partes extensivas subsumidas en esta relación y que componen la existencia del modo.”

aquesta última, per una orientació, més estreta, al peu de la lletra, dels textos. De fet, la singularitat de la lectura que fa Deleuze de Spinoza, una singularitat que també li permet a Deleuze trobar-se a si mateix "a" Spinoza perquè també és la singularitat de Spinoza, és que el concepte que Deleuze ha assenyalat no es troba en Spinoza formulat o emfatitzat de manera explícita. Deleuze comenta precisament sobre tot això al principi i al final del seu llibre: "*La idea d'expressió no és objecte ni de definició ni de demostració, i no pot ser-ho*"²². Per tant, la idea "central" d'aquesta filosofia està parlant de forma rigorosa absent en ella. Allò que produeix significat en Spinoza no és la plenitud determinada d'un objecte teòric, susceptible de ser connectat a un segment determinat del seu discurs; sinó que és allò que, sense estar connectat d'una vegada per totes a un sol dels seus punts d'una manera definitiva, justifica la possibilitat de tot l'afirmat en aquest discurs i, per tant, s'estén o s'escampa en la superfície de tot el text de Spinoza, el qual l'organitza sense pertànyer realment a aquest. Com enmig de tot, centre i element, l'expressió no és "un" concepte, és a dir, un sol concepte, representació d'un contingut determinat. Més aviat, l'expressió és el moviment dinàmic de la conceptualització, el qual ha de ser trobat per tot arreu en els seus conceptes explícits: és el que Spinoza pensa, el que causa Spinoza al pensar, i també el que ens permet a nosaltres mateixos pensar en Spinoza.

Tot això significa que l'ordre demostratiu de la filosofia de Spinoza, només en aparença constitueix una estructura rígida: confiscada des del punt de vista central de l'expressió, la filosofia de Spinoza està animada per una vida intensa, que en la pràctica transmet el que primer es va presentar, en la forma d'un discurs purament teòric, o el que els historiadors de la filosofia tenen el costum d'anomenar una "doctrina". La idea de l'expressió no figura com a tal en el text de Spinoza, en el sentit que el terme substantiu podria designar-la, el de "expressió" no s'usa mai, i molt menys, es reflecteix en ell. La filosofia de Spinoza no desenvolupa una teoria de l'expressió, però és una filosofia pràctica de l'expressió: es podria dir que la filosofia de Spinoza "expressa".

²² ibídem p. 325.

El problema de l'expressió en Spinoza, és a dir, la idea de problematitzar tot el seu pensament, és inseparable del fet que ell no reflexiona sobre l'expressió a través d'un terme substantiu, un nom, aquest últim (Expressió) realment roman sense pronunciar, excepte en un verb. L'ordre de l'expressió no es correspon amb un sistema de coses congelades en la realitat inerta que els seus noms designen, sinó que és naturalesa en la mesura que s'efectua en l'acció, i al mateix temps està inclosa en l'acció que porta a terme. Vista i analitzada aquesta expressió, la filosofia de Spinoza apareix com una filosofia veritable de la realitat: s'entén per què nega, en tots els àmbits, un significat racional de la noció de virtualitat; també s'entén que es tracta d'una filosofia de la pura expressió, d'una expressió que no requereix la mediació de signes per tal de tenir lloc: i això és probablement el que distingeix l'estat de l'expressió en Leibniz i Spinoza, doncs un cercaria inútilment en Spinoza rastres d'un caràcter universal tan propi de l'esmentat Leibniz.

L'expressió en acció és exactament el contrari d'una representació: Spinoza va rebutjar la concepció representativa de la idea, nus central del pensament cartesià.

Per Spinoza, el coneixement no és la "representació" de la cosa en la ment a través de la mediació d'una imatge mental capaç per si mateixa de ser transmesa a través d'un sistema de signes; més aviat, el coneixement és l'expressió, és a dir, la producció i la constitució de la cosa mateixa en la ment. "*És la cosa la qual s'expressa, és ella la que s'explica*"²³. Aquesta és la forma en què Spinoza va escapar del "lloc comú" representat pel racionalisme clàssic per redescobrir un cert "*gruix*" expressiu del món²⁴, amb la finalitat de "*fundar una filosofia post-cartesiana*"²⁵.

En restaurar el text de Spinoza en la seva força i intensitat demostrativa, Deleuze ens permet comprendre, sense recórrer a la hipòtesi dialèctica d'una tasca d'allò

²³ Deleuze Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, p.18.1 ed. Muchnik Editores, 1996, Barcelona

²⁴ *ibídem* p.322.

²⁵ *ídem*

negatiu, com l'episteme del racionalisme clàssic (Descartes) podria ser desestabilitzada des de l'interior, en els seus marges. Això és el que encara viu "en" el pensament de Spinoza.

4- EMPIRISME I SUBJECTIVITAT:

El subjecte cartesià, aquest subjecte constituent d'un món encotillat dins dels límits de la representació; un món representat per un pensament substancial o també per una substància pensant que li dona el plus de veritat; un subjecte que aviat va trobar en l'empirisme la hipòtesi que posaria en qüestió la seva preeminència.

Probablement sigui Locke el primer en estirar aquest fil empirista que ens permet endinsar-nos en els mecanismes de constitució del subjecte i amb això, alhora, estirar també fins a desfer del tot la figura de la certesa en nosaltres mateixos, en la nostra raó i en el seu domini sobre el món. En aquest camí, d'interiorització i de sortida, en aquest procediment potser deconstructiu, David Hume ocupa un lloc destacat com aquell que va subvertir la condició constituent del subjecte, revelant-la com constituïda i sotmesa a principis empírics d'associació i de passió.

El primer treball de Deleuze amb una certa densitat com filòsof és doncs el text dedicat a l'obra de David Hume, Empirisme i Subjectivitat. En aquesta obra es permet pensar, entre d'altres conceptes decisius, en una certa instància primària present en la filosofia humeana denominada per ell com pre-subjectiva on, en un segon moment, les formes d'una subjectivació ja determinada podrien constituir-se i manifestar-se; aquest àmbit va ser identificat pel filòsof francès com l'horitzó de les "síntesis passives" i de les "contraccions-hàbits", formes aquestes que, al seu torn, caracteritzen de retruc les sensacions.

"*La psicologia de les afeccions*", ens diu Deleuze, "*ha de ser la filosofia d'un subjecte constituït*"²⁶; és la filosofia que fa del jo pretesament substancial de

²⁶ Deleuze Gilles, *Empirismo y subjetividad* pág.22 1 ed. Granica Editor , Barcelona, 1977

Descartes una simple "col·lecció d'idees". Ara bé, "si el subjecte només es constitueix en la col·lecció d'idees", llavors, es pregunta Deleuze, "*com la col·lecció de les idees pot captar-se a si mateixa com un jo, com pot dir 'jo', sota l'efecte dels mateixos principis?*"²⁷. Si el jo no és més que les idees que el constitueixen, com pot esdevenir la xifra que les uneix en una mateixa identitat, en un "*sistema*"?²⁸

D'aquesta primera formulació de conceptes Deleuze n'extreu una conseqüència vital: tot hàbit i la seva contracció, en última instància, forma un temps, instaura un temps present que, justament, contreu les sensacions passades i futures. Ja podem intuir que no estem en una monografia a l'ús d'un filòsof, en aquest cas Hume i allò que Deleuze interpreta del pensament de l'escocès tampoc té precisament un caràcter historiogràfic.

Una de les aportacions més significatives de Hume resideix, segons Deleuze, en haver delimitat la qüestió de la subjectivitat. Una qüestió que, en els seus antecessors (Locke, Berkeley), havia romàs encoberta sota un problema d'ordre gnoseològic. (D'on procedeixen les idees? Quin és el seu origen?). Des de l'inici del seu estudi monogràfic, Deleuze procura situar la problemàtica central que guia la investigació filosòfica de Hume: "*Com l'esperit esdevé subjecte?*"²⁹. La pregunta, que no és intranscendent, comporta sobretot un intent de redefinir l'empirisme, una rehabilitació semàntica sense la qual no podria valorar-se de forma adequada el sentit de la proposta humeana. Habitualment es defineix l'empirisme en contraposició envers el racionalisme. Però el racionalisme kantianista tot i buscar una certa síntesi del coneixement entre allò que es donat per l'experiència i allò que proposa el subjecte que coneix, no sembla anar més enllà. Com ens

²⁷ ibídem p.23

²⁸ ibídem p.92

²⁹ ibídem p.13

explica Deleuze haurem de començar dient que *"l'empirisme és una filosofia de la imaginació, no una filosofia dels sentits"*³⁰.

I veurem aleshores que, ben mirat, no és més que una altra manera d'afirmar que el coneixement no sembla tan important per l'empirisme i que l'experiència no té per l'empirista -i amb més motiu encara per Hume- aquest caràcter unívoc i constituent que tradicionalment se li assignava a partir del racionalisme de Kant. El que interessa al filòsof escocès no és, doncs, l'origen de l'enteniment o dels seus continguts, sinó -anant a un moment anterior- el moviment pel qual la imaginació esdevé facultat, i això sabent que l'esperit no posseeix, en si mateix, la raó d'aquest esdevenir.

4.1.EL COS DELEUZIA:

Encara que al llarg de tota la història de la filosofia ha hagut pensaments que han donat certa preponderància al cos, és en el segle XX on sorgeixen expressament les anomenades filosofies del cos, tant de tall científicista, com fenomenològic i també ontològic. I és que dins el corrent central del pensament metafísic el cos ha ocupat sistemàticament un paper secundari. La filosofia de Deleuze no entra de forma específica en les anomenades filosofies del cos, però les màquines, òrgans i cossos sense òrgans transiten en els seus textos de forma continua. De fet el pensament deleuzià es deixa recórrer pels cossos i al seu torn fa d'aquests una mena de funcionaments diferencials. La pregunta és com operen els cossos en aquest pensament i quines vies es poden obrir a partir d'aquí. Es tractarà en tot cas d'una problematització ontològica de l'assumpte del cos en Deleuze; ontològica no perquè es subscriu a una doctrina de l'ésser, sinó perquè esdevé en el desplaçament deleuzià de l'ésser al diferir o esdevenir. El cos serà tractat ara des del pensament de la diferència, que és al que ens referirem en primer terme.

En un principi cal dir que el moviment del pensar en Deleuze és desfaedor del pensament dominant (anomenat també història de la filosofia). Justament per

³⁰ ibídem p.122,

poder pensar, diu Deleuze, hem de descompondre el pensament ja fixat en una imatge, desplaçant amb això el seu territori de domini; d'aquesta manera el problema de la diferència sorgiria de la descomposició de la identitat; la història de la filosofia justament hauria ocultat (un "casual" oblit) la diferència.

Aquí hi ha diverses qüestions: d'entrada, fer notar que la feina que fa Deleuze és un treball de descomposició en el seu doble sentit maquínic i orgànic; descompondre com desfer, desmantellar les construccions filosòfiques dominants, i també portar a terme la seva putrefacció. Tenint en compte aquests sentits del descompondre, distingirem tres criteris de verificabilitat usables en aquest pensament, que al·ludeixen a la pregunta per allò que fa d'aquesta manera de pensament una veritable descomposició: en primer lloc, descompondre un pensament no és arrasar amb ell, és desarticlar la seva interpretació canònica, per tant ha de seguir sent congruent amb els textos, només que aquests són usats ara en una direcció «diferent» al cànon. Justament, en segon lloc, aquesta diferència és condició de verificació en un pensament que descompon el que està compost . D'un text no se segueix necessàriament una interpretació sinó moltes. No hi ha per tant un sentit únic ni vertader, ans al contrari el que sembla importar més és la diferència amb allò que és qualificat precisament de vertader.

En termes deleuzians, això es diu desplaçament; és desplaçar el camp de domini d'una veritat. En tercer lloc, i podem desenvolupar-lo de l'anterior punt, aquest desplaçament és un fet, és un efectiu remoure les maneres d'organitzar-se el pensament en tots els àmbits: socials, psíquics, científics, familiars, lògics, és una manera de pensar constitutivament revolucionari, i si «no fa res» és que no és veritable.

Un filòsof com Jean Luc Nancy ho diu millor que nosaltres, *això se'n diu experiència de la llibertat*, és «posar en joc com a praxi del pensament una experiència de la llibertat », un real alliberament del pensament³¹

³¹ Cf. J. Nancy: *La experiencia de la libertad*, Barcelona, Ed. Paidós, 1996, p. 22 y p. 169 nota 2.

Així, pensar és pensar diferentment. La diferència no es presenta al pensament com un *telos*³², un fi aliè al pensar, no és un «tema», sinó que és la manera d'esdevenir el pensament. El pensament hauria d'esdevenir sense identitat, fent-se sempre un altre. La formulació deleuziana de la diferència ha de ser necessàriament problemàtica, ja que s'instal·la a la diferència mateixa com a problema. Ho desenvoluparem en un punt diferent donada la seva importància .

En referència al tema del cos està clar que els cossos funcionen, i el seu funcionament és moltes vegades maquínic, pel que és fàcil en molts textos de Deleuze compondre el cos-màquina. El cos s'usa aquí relacionalment, el cos és una relació funcional, un mecanisme funcional que distribueix de una manera (orgànic, per exemple) o un altre determinades intensitats. El cos és un invent que funciona, encara que només funcioni per fer-se malbé.

Aquí apuntarem exclusivament i de forma indicativa, sense desenvolupar-ho massa, a tres usos del cos, o millor dit, a tres maneres d'entendre el cos com una relació funcional intensiva de la diferència: el cos sense òrgans, les màquines desitjants, l'esdevenir-dona. I ho farem amb les mateixes paraules de Deleuze.

a) El cos sense òrgans: *«El cos no és mai un organisme. Els organismes són els enemics del cos. El cos sense òrgans s'oposa menys als òrgans que a aquesta organització dels òrgans que es diu organisme. És un cos intens, intensiu. Està recorregut per una ona que traça en el cos nivells o llindars segons les variacions de la seva amplitud ... tota una vida no orgànica, perquè l'organisme no és la vida,*

³² Telos com a FI o FINALITAT. És a dir, la meta cap a la qual es dirigeix un procés o cap al qual tendeix una cosa que evoluciona. Una teleologia, és un relat o discurs que planteja que hi ha un FI o objectiu ineludible per alguna cosa. Per exemple: una concepció teleològica de la història humana és aquella que diu que la humanitat es dirigeix cap a un determinat objectiu, independentment de si els individus són conscients o no d'ell. Per exemple El marxisme és un discurs teleològic perquè diu que inevitablement la història de la humanitat es dirigeix al comunisme.

més aviat s'apodera d'ella. El cos està perfectament viu i amb tot no és orgànic »³³

b) Màquines desitjoses: *«El desig és màquina»³⁴* que produeix realitat.

c) Esdevenir-dona: *«...aquests aspectes inseparables de l'esdevenir dona s'han d'entendre sobre tot en funció d'una altra cosa: ni imitar ni adquirir la forma femenina, sinó emetre partícules que entren en relació de moviment i repòs, o en la zona d'entorn d'una microfeminitat... »³⁵*. Desig, màquina, producció són el fer propi de la vida, i el cos té a veure amb això, entre cos i màquina no hi ha escissió, perquè són un fer, el fer del desig, el fer que aquest desig «passi», circuli, sigui recorregut intensament. L'organització dels òrgans, l'organisme impedeix que aquest desig «passi», ja que Deleuze sembla suposar que tota organització és una certa centralització, que actua empresonant el desig o la vida doncs aquests són un estar fent (es) diferencial.

5- ONTOLOGIA DEL COS:LECTURES DE NIETZSCHE

L'interès de Deleuze per l'obra de Nietzsche es deu, entre altres raons, al fet que veu en ell un dels filòsofs que amb més eficàcia contradiu la concepció clàssica del pensament com a recerca de la veritat i com a exercici d'amor a aquesta veritat. A Deleuze l'atrau, doncs, la perspectiva crítica de Nietzsche i, decidit a desenvolupar les ambiciosos propostes que representa, emprèn un brillant anàlisi de l'obra nietzschiana a la recerca de respostes als diferents i decisius problemes que es plantegen.

En concret, tractarà de determinar, en una primera instància, quines són les condicions de la interpretació que resulten d'una revisió de la concepció

³³ Deleuze, Gilles, Francis Bacon, *Lógica de la sensación* Arena Libros, pág, 29, traducció d'Ernesto Hernández de l'edició de 1984, Editions de la Différence, 2edició.

³⁴ Deleuze, Gilles i Guattari, Félix, *L'Ant-Edip*, Paidós Básica, pág.34, 1985, Barcelona

³⁵ Deleuze, Gilles i Guattari, Félix, *Mil Mesetas*, pág.277 , 6 ed-.d. Pretextos, 2004, Valencia .

nietzschiana de la voluntat de poder i en segon lloc com el sentit desplega la multiplicitat de mons inclosos en els signes i com s'explica la identitat a partir de la repetició de la diferència, des d'una reinterpretació de la idea tan nietzschiana de l'etern retorn.

La tesi deleuziana és que l'obra de Nietzsche és una filosofia de l'afirmació i una filosofia radicalment antidialèctica: de fet, la filosofia de Nietzsche apareix abstracta i poc comprensible si no es descobreix en ella contra qui va dirigida. Aquesta pregunta indueix a dues respostes principals: contra Hegel en general i contra la concepció dialèctica de l'home en particular.

5.1. SOBRE LES FORCES I LA VOLUNTAT DE PODER

Conceptualment hem de distingir dos nivells: el de les forces i el de la voluntat. Recordem que Spinoza ens havia dit allò que no sabem de què és capaç un cos, ni quines són les seves forces ni què preparen. Les forces són de dos tipus: 1) Les forces dominants es diuen actives, amb poder de transformació i afirmació diferencial, són forces plàstiques, capaços de transformar-se, d'inventar, d'adquirir noves formes. L'actiu és tendir al poder, és apropiar-se'l, apoderar-se'l i finalment dominar-lo. 2) Les forces dominades són les reactives, que s'apliquen a les maquinacions de la conservació, adaptació i supervivència. El reactiu és una força de conservació i regulació, d'acoblements mecànics i utilitaris. Actiu i reactiu són les qualitats originals, que expressen la relació entre forces. Aquesta diferència qualitativa és l'efecte de xoc entre diferents forces davant una situació determinada, les trobades distribueixen les quantitats i determinen jerarquies entre forces dominants i forces dominades. En la seva relació amb l'altra, la força que es fa obeir no nega l'altra o el que no és, afirma la seva pròpia diferència i gaudeix d'aquesta diferència, és a dir, cap força renúncia al seu propi poder. Tot és producte d'una relació en les forces, i no hi ha més que vinculacions en les forces, no hi ha forces independents i exteriors que entrarien en relacions revestides de la seva qualitat i de la quantitat. Ben al contrari, no és més que en aquestes relacions que tal o qual força es constitueix amb el seu grau de força i la seva qualitat.

*En un cos, les forces dominants o superiors es diuen actives, les forces inferiors o dominades, reactivas. Actiu i reactiu són les qualitats originals, que expressen la relació de la força amb la força*³⁶. Aquesta diferència qualitativa és l'efecte de xoc entre forces sota una situació determinada, les col·lisions distribueixen les quantitats i determinen jerarquies entre forces dominants i forces dominades. En la seva relació amb l'altra, la força que es fa obeir no nega l'altra o el que no és, afirma la seva pròpia diferència i gaudeix d'aquesta diferència, és a dir, "*cap força renúncia al seu propi poder*"³⁷. Tot és relació a les forces, i no hi ha més que relacions en les forces, no hi ha forces independents i exteriors que entrarien en relacions revestides de la seva qualitat i de la quantitat. Ben al contrari, no és més que en aquestes relacions que tal o qual força es constitueix amb el seu grau de força i la seva qualitat.

Probablement per comprendre la filosofia de Nietzsche cal veure-la com una filosofia essencialment pluralista i atea. Hegel va ridiculitzar el pluralisme com a consciència ingènua, però Nietzsche ens mostra que no hi ha esdeveniment, ni fenomen, ni paraula, ni pensament el sentit del qual no sigui múltiple. És en la seva oposició a la dialèctica on la seva filosofia de la diferència es determina com necessàriament afirmativa i pluralista, perquè és un pensament de les forces i les seves relacions. Qualsevol força es troba en una relació essencial amb una altra força. Tota força posseeix un poder d'afecció propi que determina el que és capaç d'absorbir i incorporar (afecció passiva), i el que és capaç d'exterioritzar activament (afecció activa). Un cos té tanta més força com més gran és el seu poder de ser afectat, i en aquest sentit les afeccions passives són també contemplades com a potències activadores d'una voluntat que s'afirma en forma múltiple. L'ésser de la força és el plural; seria completament absurd pensar la força en singular.

³⁶ Deleuze, *La filosofia de Nietzsche*, pág.61, 1 ed. Editorial Anagrama , Barcelona,1971

³⁷ ídem p.61.

Un segon nivell és el de la voluntat de poder, element diferencial de la força i principi últim de la filosofia nietzschiana. Les forces es presenten com a instruments d'una voluntat que afirma o nega. La voluntat de poder és el principi de raó suficient que Deleuze troba en Nietzsche: és l'element genealògic de la força, és diferencial i genètic alhora, és la síntesi de les forces. Ara bé, ell també manifesta un doble poder d'afecció:

Determina per una banda, la relació de les forces entre si, des del punt de vista de la seva producció: emergeix en la relació de forces provocant les distribucions de qualitat (activa / reactiva) i de quantitat (dominant / dominada). Però d'altra banda, és determinada per les forces en relació des de la seva pròpia manifestació, és satisfeta i determinada per la confluència de les forces en una relació específica.

En definitiva, hi ha una doble gènesi, la voluntat de poder és a un temps qualificada i qualificant, determinada i determinant. Aquí podem trobar la relació de Nietzsche amb Spinoza, per aquest, qualsevol quantitat de força correspon un determinat poder de ser afectada, un cos posseeix més força en tant que pogués ser afectat de moltes maneres, aquest poder expressa el poder del cos. Hem de cuidar-nos de no confondre els dos nivells, ja que altrament cauríem en el mecanicisme de creure que la voluntat es subsumeix a la quantitat de força. La voluntat de poder també té qualitats: o bé la voluntat és afirmativa i transformadora (busca afirmar la seva diferència); o bé és negativa i nihilista (busca negar el que difereix).

Tant l'afectivitat de la força com la seva expressivitat es troben en l'esdevenir, en una transformació sensible (l'esdevenir-actiu, l'esdevenir-reactiu) que és l'expressió i la síntesi de la seva pròpia voluntat. El poder d'afecció de cada força es re-actualitza en l'etern retorn de les trobades, expressant en cada moment tendències de transformació i graus de conservació. *L'etern retorn és la síntesi i el principi és la voluntat de poder, la seva diferència interna, és a dir, un impuls vital que determina les relacions*³⁸.

³⁸ ibídem, p.90.

La tesi de Nietzsche és que la voluntat de poder és el principi de la síntesi de les forces, però una síntesi que, en comptes d'anul·lar-les subratlla la seva diferència en establir una jerarquia i qualificar diferenciadament a cadascuna d'elles. Per aquest motiu, en Deleuze, l'interès de l'operació de Nietzsche consisteixi, sobretot, en "*haver descobert, al cor de la síntesi, la reproducció de la diversitat*"³⁹.

5.2. L'ETERN RETORN NIETZSCHIAN I L'ESDEVENIR EN DELEUZE

El concepte amb el qual Nietzsche pensa de manera original i revolucionària aquesta modalitat de síntesi de les forces és el seu concepte de l'etern retorn, que és precisament el que garanteix la diferència a través de la seva repetició. L'etern retorn no és altra cosa que "*la síntesi del temps i de les seves dimensions*"⁴⁰, és a dir, l'ésser de l'esdevenir.

Tal com Deleuze ho entén, l'etern retorn es converteix en la llei d'un món sense ser, sense unitat i sense identitat. Un món que és en intensitat, un món de diferències, que no suposa ni una cosa ni el mateix, sinó que es construeix sobre la caiguda del Déu únic i sobre la ruïna del jo idèntic ... Un món en definitiva de fluctuacions intenses, on les identitats es perden i on cada un no pot estimar-se més que volent també totes les altres possibilitats. En el pensament clàssic de la representació i la coherència Nietzsche substitueix l'afirmació del caos per l'etern retorn. Això és el que vincula doncs l'etern retorn nietzschian a la problemàtica deleuziana del simulacre i de la destrucció de les còpies icòniques, doncs, com queda dit, el que retorna en l'etern retorn és sempre el que difereix. Per Deleuze, en això rau la diferència de l'etern retorn de Nietzsche del present en els antics grecs, que era un retorn d'allò mateix o del tot.

Ara bé, Nietzsche sembla constatar que l'esdevenir en el sentit més total és un esdevenir-reactiu (això és exemplificat pel cristianisme, la consciència i l'Estat). Malgrat això, la supremacia de les forces reactives mai implica la composició d'una força superior a l'activa, opera més aviat per sostracció, codificació o divisió,

³⁹ *ibídem*, p.76,

⁴⁰ *ibídem*, p.72,

imposant mecanismes i finalitats (procediments i objectius). El triomf dels mecanismes reactius obeeix al fet que la força transformadora està separada del que pot, i en aquesta condició esdevé energia per procediments i objectius de conservació (esdevenir-reactiu de la força). Deleuze repassa les fites d'aquest triomf caracteritzant el ressentiment, la mala consciència i la culpabilitat com a tecnologies autòctones del cristianisme i la seva voluntat de negar la vida. Tota la història humana és conduïda per una voluntat de negar la vida, a això Nietzsche ho diu nihilisme, el triomf quasi definitiu de les forces reactives.

Però és possible que hi hagi un altre esdevenir que l'esdevenir reactiu, és possible una alteració en les relacions entre negatiu i reactiu -hi ha una afinitat entre la voluntat de negar i el reactiu en si mateix- que permeti l'aparició d'una voluntat afirmativa, la possibilitat és el que s'anomena el superhome. El superhome està fundat en una altra composició de forces, en una alteració, perquè les forces actives condueixin a les reactives. Si concebem que hi ha una afinitat entre les forces reactives i la voluntat de negar, la possibilitat d'aparició d'una voluntat afirmativa obre el camí a la doctrina del superhome, és a dir la transmutació com esdevenir actiu de les forces, triomf de l'afirmació sobre la negació en la voluntat de poder.

5.3. LA GENEALOGIA DE NIETZSCHE

La diferència entre el superhome i l'home superior és de naturalesa, es distancia pel seu origen com per la seva finalitat que arriben. El superhome es defineix per una nova manera de sentir, una nova manera de pensar, una nova manera de valorar altres relacions de força sota el desplegament d'una voluntat afirmativa. Per això Nietzsche porta a terme una crítica demolidora en la seva teoria de l'home superior, -aquest és la imatge en la qual l'home reactiu es representa com a superior, deïficat - a través dels personatges que componen aquest mateix home superior.

La filosofia de Nietzsche és una genealogia, introdueix en la filosofia els conceptes de sentit i de valor. Genealogia vol dir alhora valor de l'origen i origen dels valors, afirma Deleuze. Aquesta filosofia del sentit i dels valors ha de ser una crítica

ferotge, una filosofia pràcticament feta a base de cops. La filosofia crítica es mou per una banda, en referir qualsevol cosa, i qualsevol origen d'aquesta cosa als valors; de l'altra, referir aquests valors a alguna cosa que sigui com el seu origen, i que decideixi el seu valor. Nietzsche crea el nou concepte de genealogia. El filòsof és una mena d'ordinador genealògic, no és un jutge de tribunal a la manera de Kant, ni tampoc un mecànic a la manera utilitarista. Al principi de la universalitat kantiana, així com al principi de la semblança, tan grata d'altra banda en els utilitaristes, Nietzsche oposa el sentiment de diferència.

La filosofia de Nietzsche afirma l'atzar i la necessitat de l'atzar, l'esdevenir i l'ésser de l'esdevenir, el múltiple i l'un del múltiple. L'afirmació és l'única qualitat de la voluntat de poder, l'acció com l'única qualitat de la força, i l'esdevenir actiu com a creació de poder i voler. Nietzsche proposa una nova concepció de l'ésser, l'afirmació és ser, es tracta en aquest sentit d'una idea buida, una abstracció. L'ésser no és l'objecte ni càrrega de l'afirmació. L'afirmació té per objecte a si mateixa, ella és l'ésser en tant que és en si mateixa el seu propi objecte. L'afirmació com a objecte de l'afirmació és l'ésser. La filosofia de l'afirmació afirmativa, és una afirmació de l'ésser entès com a vida. L'objecte de l'afirmació és doncs la vida, ja que és la vida la que s'afirma. Afirmar és crear, és desplegar les forces de la vida. Viure és avaluar, determinar el valor afirmatiu o negatiu, actiu o reactiu d'un fenomen qualsevol.

5.4. COS I POTENCIA

Amb Nietzsche, com en Spinoza, la potència es fusiona amb l'acte: la voluntat de poder no és més que l'acte d'exercir la diferència. La potència és actuar, i és només potència en l'acció.

Un cos, aleshores, és una composició de relacions de forces desiguals que poden ser interpretades des de la seva diferència qualitativa (forces actives i reactives) i des de la seva diferència quantitativa (quantitat de potència); conformant, d'aquesta manera, un cos intensiu i no substancial. però aclareix Deleuze que *"si una força no és separable de la seva quantitat, tampoc ho és*

de les restants forces amb les que es troba relacionada. La qualitat en si no és, doncs, separable de la diferència de quantitat "41.

No es tracta de dues formes contraposades d'ordenar la realitat. La relació d'oposició diferencial i qualitativa de les forces suposa la diferència de quantitat de potència de les mateixes. D'aquesta manera estem en condicions d'afirmar que un cos és una relació de forces diferents. Diguem que és la diferència entre el poder d'afectar i de ser afectada allò que constitueix la quantitat de potència de les forces; però, en ser forces en relació, és l'oposició entre les quantitats que mostra, al seu torn, la diferència qualitativa. En qualsevol cas, no cal pensar la diferència entre les forces d'una manera abstracta.

Una força només es pot caracteritzar (ser interpretada en definitiva) per la relació, mai en si mateixa. Igualment un cos no és en si noble o plebeu, superior o inferior. Només és noble o plebeu en relació amb altres forces que el constitueixen i determinen. La diferència quantitativa de les forces no és una característica essencial d'una cosa o una substància. És una relació que es quantifica i es qualifica de diferent manera d'acord amb el terme amb el qual es relaciona. Un cos no pot ser definit amb anterioritat o si volem, a priori de les forces que el constitueixen. D'això es desprèn la rellevància que Deleuze li dona al llegat de Spinoza respecte de no saber el que un cos pot. En terminologia de Spinoza les forces són fluxos diferencials de potència que es refusen a tota conceptualització, especificació o limitació categorial.

Per Deleuze, Nietzsche és el filòsof que va reintroduir la potència del cos en la filosofia i que es va sorprendre davant el joc de forces actives i reactives operant en ell. Tot cos, sigui químic, biològic, social o polític, es defineix per una relació de forces que manen i obeeixen, i que el constitueixen.

En relació a això i de forma més genèrica Deleuze ha proposat una manera particular de llegir als filòsofs: "*La història de la filosofia no ha de dir el que ja va dir*

⁴¹ ibídem, p.65.

*un filòsof, sinó allò que està necessàriament sobreentès en la seva filosofia, allò que no deia i que, malgrat tot, està present en el que deia*⁴². Proposa no llegir als filòsofs, ni filològica, ni historiogràfica, ni hermenèutica, ni deconstructiva, ni tampoc repetitivament. De fet, Deleuze proposa llegir als filòsofs de manera nietzschiana: tornar-lo si volem dir-ho així, fora de les modes, lectura intempestiva, en lluita contra el temps del lector, en qualsevol cas fer-ho una arma de lluita contra el present.

La lectura deleuziana de Nietzsche potser el fa poc actual, esmunyedís. Deleuze assenyalarà que la no actualitat del seu Nietzsche és la invenció d'una filosofia del múltiple, de les diferències. Nietzsche és el pensador del múltiple, que en la seva pluralitat, ha aportat a la filosofia del múltiple una ruptura creadora amb el pensament dialèctic que funciona gràcies al negatiu, proposant un pensament de la immanència i de les forces creadores. Com ja hem vist abans, Deleuze polaritza, accentua, reorienta tot el rigorós sistema conceptual nietzschian sobre l'eix de l'afirmació i de la distinció entre forces actives i reactives.

Segons Deleuze, Nietzsche ha de ser reconegut com el veritable punt de viratge crític, en la modernitat, respecte a la filosofia clàssica, i no Kant. Per Deleuze, Nietzsche és un descendent alhora que un rival de Kant, en fer de la seva filosofia *«una transformació radical del kantisme i una reinvenió de la crítica que Kant va traïr en el moment mateix d'emprendre»*⁴³, al replegar-la sobre la dialèctica i sobre el coneixement de la veritat, que continuava sent assumit com el problema fonamental de la filosofia i que feia lògics i naturals, per tant, els posteriors desenvolupaments idealistes postkantians. Lluny, doncs, de representar el compliment del nihilisme europeu, la concepció nietzschiana de la voluntat de poder constitueix un nou inici per al pensament, que *«ha de substituir la vella metafísica, destruir-la i superar-la»*⁴⁴.

⁴² ibídem p.125 i ss.

⁴³ ibídem, p.77.

⁴⁴ ibídem p.206.

6- CONSEQUÈNCIES EN DELEUZE:

6.1. LÒGICA DEL SENTIT

La lingüística moderna concep el llenguatge com un ordre tancat i independent de l'ordre de les coses. Des de Wittgenstein sabíem que el sentit d'una proposició només pot respondre's amb una altra proposició. El mateix amb les paraules: busquem una al diccionari i ens remet a més paraules. Diguem que no sembla haver sortida cap a les coses i els cossos. Estem atrapats en un món de llenguatge, una autèntica gàbia en expressió del mateix filòsof austríac.

Malgrat tot, Deleuze troba una sortida en aquest atzucac que el porta a la creació del seu concepte de "sentit", el qual estableix una relació directa entre el llenguatge i els cossos. El sentit expressa una relació i, per tant, és exterior als termes. Es produeix en el xoc entre les proposicions i els cossos, però no forma part de cap dels dos. En relació al concepte permet treure tres conclusions prou significatives. En primer lloc el sentit és un efecte, a continuació és incorporal i finalment, en tercer lloc, està en la superfície. Posem un exemple per mirar de fer més comprensible aquesta idea. Pensem en unes tisores que esquincen un paquet. Tenim un cos que penetra (les tisores), un cos penetrat (el paquet) i per últim, un efecte incorporal: "esquinçar". L'esdeveniment o el sentit és el verb, allò que expressa precisament la relació entre les tisores i el paquet però tanmateix manca d'entitat física i no està ni dins d'un ni de l'altre.

I ara estarem en condicions d'afirmar que el concepte d'esdeveniment, conforma amb el de diferència, una de les aportacions de Deleuze per superar la gàbia de Wittgenstein de la que parlàvem abans. Els esdeveniments són verbs en infinitiu: "tallar", "riure", "morir", com tots els infinitius incorporals sense anar lligats específicament a res.

El sentit-esdeveniment té dos modes d'existència. Un és virtual, impersonal i etern, neutre com una casella buida o el verb infinitiu, encara no conjugat en una persona i un temps. L'altre és actual i remet al moment present en què aquest virtual s'actualitza, és a dir, s'efectua en circumstàncies concretes i sota un punt de

vista. De fet, que el sentit sigui neutre, garanteix una pluralitat de perspectives. És a dir una mateixa proposició admetrà una multiplicitat de sentits singulars. Tanmateix que l'esdeveniment sigui neutre també és la garantia de que existeixen diferents maneres de materialitzar-lo. Neutralitzar així la perversió del llenguatge i tornar-lo despulat de qualsevol impuresa. Desitjar l'esdeveniment no es desitjar allò que passa sinó acceptar l'esdevenir per ultrapassar la impotència del ressentiment i respondre a aquest d'una forma prou activa.

El concepte d'esdeveniment (verbs, coses que succeeixen), permet a Deleuze anihilar el concepte platònic d'essència(substantius i adjectius, coses que són). Tan senzill com abandonar el problema de la veritat d'allò que són les coses i enfocar el problema del sentit que donem a les coses que passen i que ens passen.

6.2. DIFERÈNCIA I IMMANENCIA

Deleuze fixa les bases d'una nova ontologia de la diferència i la immanència, on el diferent es relaciona amb el diferent sense que pugui ser reduït a la identitat que impera en la manera de fonamentar pròpia de la gran tradició metafísica occidental.

Aquestes diferències mòbils potencien i creen el diferent, quant diferent; alhora que tenen com a element decisiu la intensitat: pur moviment diferencial de relacions de forces que es multipliquen a l'infinit. Això implica, al seu torn, concebre la diferència com a pura positivitats; com un procés de permanent diferenciació, eliminant la possibilitat de trobar punts de referència o fonaments últims. Aquesta diferència de forces intensives no pot ser definida des d'una instància exterior a aquesta, és a dir, transcendent, doncs estem en presència d'un "*pla de la immanència*".⁴⁵ Però, què és

⁴⁵ Hem d'aclarir que el pla de la immanència o el pla de la consistència no es refereix estrictament a un concepte perquè això implicaria que els altres conceptes del pla siguin fonamentats per aquesta mena de concepte superior,

el pla de la immanència? És el camp de forces generatives i productives que, constantment, s'actualitzen en multiplicitats sense esgotar el seu poder de canvi i impedit tota fonamentació. El pla de la immanència és un tot il·limitat que es presenta sempre obert, però que no totalitza les seves parts en una unitat superior i absoluta, atès que aquest pla teixeix un sistema de coordenades, de diferents dimensions i orientacions que produeixen, constantment, connexions que renoven, alhora, la totalitat del pla. Som aquí, llavors, en presència d'una nova ontologia on el ser és concebut com a diferència de diferència, en tant que la diferència és remesa a altres diferències i no ja a la identitat del fonament com principi totalitzador. En aquest sentit, la diferència ha de ser considerada des tres perspectives: diferencial-diferenciant-i-diferenciada. La primera refereix a l'essència de l'ésser, però no a la seva essència abstracta, sinó que refereix a l'ésser. Un estat que podem qualificar d'estat productiu, és a dir en el seu estat de potència absoluta.

La segona mostra l'estat tens o intensiu de la diferència, considerada en tant connectada i lligada a altres diferències; és aquella que fa que a partir de la plena potencialitat es generi, produeixi i potenciï el diferenciant. Finalment i en tercer lloc, la diferència diferenciada es refereix a la dimensió on les diferències lligades s'integren per regions, és a dir, on el lligam de les diferències resol momentàniament la seva constitutiva tensió aconseguint una estabilitat o actualitat provisoriosa que permet diferenciar uns simulacres d'altres. D'aquesta manera i des d'aquest context ontològic que tendeix a donar-li

universal, absolut i necessari al que es podria arribar a través d'una deducció (pròpia de la tradició filosòfica) el que permetria, en definitiva, el tancament total del camp, i així estaríem, novament, davant la presència d'un fonament absolut, a la manera onto-teo-lògica de la metafísica occidental; però això és justament el que combat la filosofia deleuziana.

mobilitat a l'èsser, fent així l'èsser de l' esdevenir; allò real és mutable i la realitat el resultat de la mutabilitat decidida per i en el si de la diferència considerada des dels tres elements exposats anteriorment. Doncs la diferència de forces constitueix, alhora que produeix la diferenciació sobre el pla, una producció de plecs i desplegaments que conformen el món.

Una altra conseqüència clara que es desprèn des de la posició que hem aconseguit, és que la subjectivitat no pot seguir sent considerada absoluta, concebuda a la manera cartesiana, és a dir, la irreductible identitat entre ser i pensar. Des d'aquesta nova perspectiva ontològica, la subjectivitat apareix dissolta ja que el pensament / cos és producte de l'entrecreuament de diferents forces i interrelacions intensives: "no es tracta aquí del jo tancat en si mateix, sinó del jo que és al mateix temps, els altres de si mateix i dels nosaltres". Això pot ser pensat per exemple a partir de l'amor, que dóna a l'altre la possibilitat de ser un altre irreductible en les seves diferències.

Finalment, creiem que tal com ho afirma Deleuze, la conseqüència més rellevant d'aquest plantejament és sostenir la possibilitat de fer una filosofia antijeràrquica, és a dir, cap ens, cap cos "és" més que un altre, o, dit d'una altra manera, cap ens té una essència que el fa ser millor que un altre.

No hi ha jerarquies sinó coexistències de cossos intensius. Deleuze ens diu en les seves classes sobre Spinoza: *El que em sembla impressionant en l'ontologia pura [spinoziana], és fins a quin punt repudia les jerarquies. (...) En el límit, és una espècie de anarquia perquè no hi ha cap principi (arkhé) exterior i superior a l'èsser. Hi ha una anarquia de els ens en l'èsser. És la intuïció bàsica de l'ontologia: tots els éssers valen. La pedra, l'insensat, el raonable, l'animal, des de cert punt de vista, des del punt de vista de l'èsser, valen. Cada un és en tant que és en si, i l'èsser es diu en un sol i mateix sentit de la pedra, de l'home, del boig, de el raonable. és una bella idea. Una mena de món molt salvatge*⁴⁶

⁴⁶ Deleuze Gilles, *En medio de Spinoza (Clases .1980-1981)* p.44-45. 1 ed. Ed.Cactus,2003,Buenos Aires

Per finalitzar aquest punt i contra els dualismes metafísics aparença-realitat, unitat- multiplicitat, criatures-creador, etc. i la pretensió de la nostra tradició filosòfica d'arribar a fonaments últims i veritats absolutes, Deleuze fent servir la filosofia de Spinoza i Nietzsche proposa una nova ontologia. Els seus elements decisius són les nocions de diferència i immanència que permeten interpretar les forces que s'apoderen i conformen al cos; d'allí la rellevància de les preguntes, què vol qui pretén establir una o altre veritat com absoluta i universal?, quines forces estan darrera d'ella?. Com ja hem exposat, per Deleuze els fets i el pensament estan sempre condicionats per relacions de forces que s'apoderen d'ells. La voluntat de potència és immanent a aquests i alhora determina la força i, per tant, dóna sentit, com element diferenciador quantificant i qualificant a les forces. La immanència de la voluntat refereix a la potència amb la qual l'ésser s'alça contra la res instituint a l'esdevenir mateix com la activitat immanent de l'ésser. Mengue defineix la immanència com *"la trobada de múltiples dimensions o línies de força que s'entrecreuen sense que una es elevi per complir el paper d'unitat transcendent. La immanència reconduïx a pluralisme"*⁴⁷. D'aquesta manera, la realitat apareix sobre un pla immanent de múltiples dimensions, constituïdes de diferents relacions de força.

7- LA FILOSOFIA COM UNA CREACIO DE CONCEPTES

Per Deleuze la filosofia és una activitat tan creadora com les arts i les ciències però el adverbí "tan" implica, en primera instància, que no s'ha de confondre amb un art o amb una ciència, en el sentit propi d'aquests dos últims termes. La filosofia crea conceptes i aquests li pertanyen exclusivament com altres conceptes pertanyen al món de la ciència o de l'art.

⁴⁷ Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple...*, p. 72. 1 ed. Ed. Las Cuarenta, 2008, Buenos Aires.

Però aleshores què és, llavors, un concepte? Per començar, cal dir que es tracta d'una entitat complexa, composta, múltiple: és "*una multiplicitat, encara que no totes les multiplicitats siguin conceptuals*"⁴⁸.

Tot concepte té una xifra finita de components que articula i pels quals es defineix, de manera que no hi ha concepte simple, d'un únic component, així com tampoc un concepte que posseeixi totes les determinacions, "*ja que seria llavors pura i senzillament un caos*"⁴⁹. Els components han de ser seleccionats i articulats de tal manera que la seva distribució configuri un ordre, una forma que distingeixi del caos mental. I aquest ordre és el concepte mateix, la totalitat d'uns fragments seleccionats que són els seus components; es tracta, doncs, d'un tot fragmentari.

Com tota realitat creada, un concepte respon al plantejament d'un problema, i en el seu cas especial, al d'un problema filosòfic. Però com que hi ha problemes d'un altre tipus (artístic, científic, tècnic, etc.), aquí cal exposar quina és la naturalesa dels conceptes i, per tant, dels problemes que resolen.

Ara bé, d'acord amb Henri Bergson, un dels objectius de la filosofia, si no el principal, és operar integracions i diferenciacions qualitatives, diferents de les operacions de quantificació que les ciències duen a terme⁵⁰.

A diferència del que passa amb la ciència, el que interessa a la filosofia no és la diversitat de les qualitats observades en un estat de coses o en una mescla, sinó l'operació qualitativa per la que certs valors heterogenis s'integren i diferencien al mateix temps, formant una multiplicitat inseparable que es planteja a si mateixa, sense fer referència a una altra cosa.

Tota la gamma de conceptes, l'arquitectura conceptual de Deleuze, troba la seva expressivitat a partir d'aquest principi del concepte: rizoma, ritornello,

⁴⁸ Deleuze, Gilles i Guattari, Félix *¿Qué es la filosofía?* Pag. 21 1 ed. Ed. Anagrama, 1991, Barcelona

⁴⁹ Ídem.

⁵⁰ Bergson, Henri, *Memoria y vida* (Textes escollits per Deleuze , pág.45 1 ed. ed. Altaya, Barcelona, 1994

desterritorialització, agençament, "heccidad⁵¹", cos sense òrgans, cartografia, entre d'altres, són nocions que pressuposen una ontologia de la immanència que troba en Spinoza i en Nietzsche els epígons més reeixits.

8- CONCLUSIONS

Un primer punt d'aproximació per entendre el programa filosòfic de Deleuze serà la seva noció de "imatge del pensament". Aquesta seria el camp de possibilitats d'una orientació del pensament que fa visible i enunciable allò mitjançant el pensament és afectat en un moment donat, com una mena d'imaginari filosòfic", diferent en cada època. Per Deleuze hauria predominat, des de Plató, una imatge dogmàtica, basada en la veritat com a idea invariant i abstracta a la qual es dirigeix el pensament però que està fora d'aquest i que actua com a llei o imposició. Deleuze postula, i busca al llarg de tota la seva obra, la necessitat d'una nova imatge del pensament, ja no basada en la repetició i la identitat en funció de la veritat, sinó, en la línia de Nietzsche, com la immanència o joc de potències que són les que, d'alguna manera activen el pensament, plantejat ara i d'aquesta manera com un procés creatiu i no reproductiu: és el primer pas de la "inversió platònica" entesa com eliminació de la transcendència i del simulacre com a simple còpia per passar a concebre-ara com a potència en si mateixa. Així,

⁵¹ Joan Duns Escoto (1265 o 1266-1308): Monjo franciscà, figura preeminent de l'escolàstica medieval. Va néixer a Escòcia, va ensenyar a les universitats d'Oxford i de París. Segons paraules de Marx, Duns Escoto «... va fer que la teologia mateixa fos l'origen del materialisme». Va criticar durament al tomisme. A diferència de Tomàs d'Aquino, tendia a separar la filosofia de la teologia, demostrava la impossibilitat de fonamentar racionalment la idea de la creació partint del no-res, reconeixia que la raó es trobava en dependència de la voluntat. Déu, segons el concep Escoto, és la llibertat absoluta. En la discussió medieval sobre els universals, Duns Escoto era partidari del nominalisme. Per subratllar el privat del singular, va inventar el terme «haecceitas» («heccidad») en el sentit de diferència individual. (<http://www.filosofia.org/enc/ros/duns.htm>)

el que regiria ara el pensament, seria la noció de diferència com a oposició a la identitat i un model rizomàtic en lloc de l'arborescent.

Tal com hem expressat abans i basant-se en Spinoza o Nietzsche, Deleuze considera que l'Ésser és unívoc. Es concep com un Tot en què conflueixen diferents potències singulars que suposen la diferència en l'immanent. Això planteja un ésser múltiple, com a conjunt que no respon a un centre (Jo, Ens, Idea, Subjecte) ni a una llei (Sistema, Estat, Religió). Com no podia ser d'una altra manera podem parlar d'un cos sense organització, sense veritat, sense elements preexistents, definit només pels canvis d'intensitat de les potències que el componen i que afecten la seva naturalesa. Per aquest motiu, l'ésser així concebut seria pre-individual i pre-subjectiu, sense condicions a priori de l'experiència, a la qual hauríem alliberar de la subjectivitat.

En relació a aquest argumentari podem introduir un nou element clau en el pensament de Deleuze fent referència al Temps: la idea de l'esdevenir. Si ja no ens movem en el món de les idees, l'immutable és substituït per l'esdevenir. Per això també l'ésser es concebrà ara com Ser-Esdevenir, igualat a la durada temporal, segons concepcions heretades de Bergson. La durada s'entendria com un canvi qualitatiu incessant que ve donat pel moviment qualitatiu⁵² i l'obertura al temps com a creació d'alguna cosa nova que va més enllà del temps cronològic. Això té una implicació pel que fa a la "imatge del pensament", i és que, precisament per la seva condició d'imatge creativa, ja no pot sostreure's a les forces del temps, que, com dèiem, es converteixen en un paràmetre a tenir sempre en compte.

Escriure sobre la filosofia de Gilles Deleuze implica, d'alguna manera, enfrontar-se a l'especificitat de la disciplina. La filosofia de Deleuze no resisteix categories

⁵² Recordem que per Bergson i Deleuze, el moviment és inseparable de les coses i consisteix en una successió d'instantos en l'espai. Però el temps com una durada real no pot ser simplement la mesura del moviment, sinó que ha de progressar en intensitat, augmentant el nombre de dimensions en una mena de successió de presents o d'instantos.

estàndard de la història del pensament tradicional. És una filosofia no escrita contra res ni escrita a favor de, no és una filosofia acadèmica ni divulgativa, no és una filosofia encotillada en alguna escola o tradició, no és una filosofia per a una especialitat (ni pràctica ni estètica ni metafísica), no és una filosofia post res. Per Deleuze, la filosofia simplement és creació de conceptes. En gran mesura, això és el que es pot veure a les magnífiques i estimulants classes sobre el pensament de Leibniz. Leibniz és pres més com un estilista dels conceptes (principi de raó suficient, l'infinitesimal, etc.) abans que com un mer pensador racionalista. El to experimental de les classes de Deleuze roman aliè a qualsevol ànim polèmic o categoritzador convertint una simple classe en un veritable laboratori d'idees innovadores. Contràriament al que moltes vegades es diu, l'obra de Deleuze no té períodes (encara que alguns analistes forcin certa etapa historicista, una altra amb Félix Guattari i una altra creadora), sinó que és una totalitat, sense subdivisions; fins i tot quan Deleuze parla sobre altres filòsofs no fa didàctica ni docència sinó "filosofia" en el sentit més estricte del terme. De la mateixa manera quan parla del cos, de les arts, el cinema, la literatura o la música ho fa en termes merament conceptuals, ignorant l'argot de l'estètica o la filosofia de l'art més clàssica.

Ara bé, la filosofia de Deleuze és una filosofia sense agafadors i d'una aparent inestabilitat, anàrquica (sense *arché*), sense centre ordinador, ni subjectivitat jeràrquica. És una filosofia de la immanència. Una filosofia ant-binària, no metafísica. Un pensament que s'obre per imbuir-se de la filosofia (es fa filosofia amb tot) i després replegar-se per generar conceptes amb l'altre. És una filosofia del plec, contaminant, un pensament de la sensació i de l'afecte. És també la filosofia del virtual, en tant potència de l'acció; el virtual com a condició de possibilitat de la realitat, d'una pragmàtica, d'un fer constant. En definitiva, és una filosofia del cos. I per tant hi ha d'haver probablement una idea d'animalitat en el pensament deleuzià quasi com una anomalia; l'esdevenir animal com desterritorialització constant i agençament amb la realitat. Aquesta anomalia es verifica també en el que Deleuze anomena literatures menors (el cas de Kafka) o en la tradició literària nord-americana de la qual era també un gran lector. D'alguna

manera, la insularitat de la seva figura en el panorama intel·lectual francès respon a aquesta manera de pensar. La seva filosofia feia del concepte de fugida un element central. I l'ideari de la tradició nord-americana (les carreteres, les drogues, el fenomen beat, el jazz i el rock), contràriament a la manca de flexibilitat de la filosofia francesa, li era molt més propici pel seu desenvolupament filosòfic. Però potser el més fascinant del pensament deleuzià és que la influència que rep d'una sèrie de pensadors (els estoics, Duns Scoto, Kant, Leibniz, Hume, Spinoza, Nietzsche, Bateson, Foucault) no respon a determinada escola o coherència acadèmica a la qual s'adscriu sinó a una construcció pròpia; la seva filosofia no respon a cap tradició concreta.

Llegat heterodox. Conseqüentment, l'enorme influència del seu pensament que apareix a l'horitzó també resulta continuadora d'aquesta mateixa lògica. No hi ha seguidors estàndard de Deleuze. Els qui es reconeixen seguidors són figures heterodoxes, la majoria multidisciplinàries i no necessàriament acadèmiques. Aquesta lògica filosòfica de la creació conceptual resulta inseparable del vitalisme exasperat que inunda totes les pàgines dels seus llibres. Creació, vitalisme i experimentació són tres elements que fan de la filosofia de Deleuze una constant. Tota la seva obra sembla respondre a tres preguntes en forma obsessiva: Què és la filosofia? Què fa un filòsof? Què el fa ser el que és?.

La filosofia de Deleuze, des del punt de vista analític, probablement encara no ha sortit a la llum en la seva gran majoria. És un pensament del present i per al futur, un pensament per al segle XXI. Una eina conceptual o una caixa d'eines, com va definir Michel Foucault a propòsit de *L'ant-Èdip*, en definitiva per a un estil de vida no convencional. Però també i, sobretot, una immensa apologia i orgull de viure i morir com a filòsof.

9-BIBLIOGRAFIA

Arendt, Hannah, *La condició humana*, introd. Manuel Cruz, 5 edic, Editorial Paidós, Barcelona, 2009

Bergson, Henri. *Memoria y vida: Textos escollits per Gilles Deleuze*, Alianza Editorial, 1977, Madrid.

Castilla Cerezo, Antonio. *El problema de l'expressió*. Material assignatura Pensament Contemporani. Ed. UOC, Barcelona

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Editorial Anagrama, 1971-1998, Barcelona

Deleuze, Gilles. *Nietzsche, selecció de textos per Deleuze*. Arena Libros, 2000, Madrid

Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Trad. Miguel Morey. Paidós Ibérica, 2005, Barcelona

Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía práctica*. Trad. Antonio Escotado. Fábula Tusquets Editores, 3 ed. 2009, Barcelona

Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. Horst Vögel. Muchnik Editores, 1 ed. 1996, Barcelona

Deleuze, Gilles. *Empirismo y subjetividad*. Granica Editor, 1977, Barcelona

Deleuze, Gilles, Guattari Félix. *¿Qué es la filosofía?*. Trad. Thomas Kauf, Editorial Anagrama, 4 ed. 1997, Barcelona

Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Cactus Editorial, 2008, Buenos Aires

Deleuze, Gilles, *El pliegue: Leibniz y el Barroco*, Paidós Básica, 1989, Barcelona

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores, 2002, Buenos Aires

Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, Editorial Cátedra, 1987, Madrid

Deleuze, Gilles i Guattari, Félix, *Mil Mesetas*, Ed. Pretextos, 6 edició 2004
Valencia

Deleuze, Gilles i Guattari, Félix, *L'Ant-Edip*, Paidós Básica, 1985, Barcelona

Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Ed. Las Cuarenta, 2008, Buenos Aires.

Nancy, Jean-Luc : *La experiencia de la libertad*, Ed. Paidós, 1996, Barcelona

Pardo, José Luis, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, 1990, Madrid

Scherer, René. *Miradas sobre Deleuze*, Cactus Editorial, 2012, Buenos Aires

Spinoza, Baruch, *Ética*, Edició preparada per Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid 1979.

Zourabichvili, François, *El vocabulario de Deleuze*, Atuel Editorial, 2007, Buenos Aires

10-WEBGRAFIA

Sobre Duns Escoto :<http://www.filosofia.org/enc/ros/duns.htm> (Montevideo, 1965) [darrera consulta, 28 de maig de 2016]

Sobre l'emanatisme: <https://ca.wikipedia.org/wiki/Emanatisme> (darrera modificació de la pàg. Febrer 2016). [darrera consulta, 28 de maig de 2016]

L'abécédaire de Gilles Deleuze (avec C. Parnet), Paris, Éditions Montparnasse, 1996.

Les cours de Gilles Deleuze: www.webdeleuze.com/php/index.html (darrera actualització pàgina febrer 2013) [darrera consulta, 30 de maig de 2016]

La voix de Gilles Deleuze: <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/> (L'association Siècle Deleuzien, juliol 2001, Université Paris 8) [darrera consulta ,30 de maig de 2016]

Pardo, José Luis (Curs en el MACBA) *Cuerpo sin órganos: el gesto filosófico de Gilles Deleuze*

<http://www.macba.cat/es/curso-el-gesto-filosofico-de-gilles-deleuze> (MACBA, juliol 2010) [darrera consulta, 31 de maig de 2016]
