

El problema de l'expressió

Antonio Castilla Cerezo

PID_00155359



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu



Els textos i imatges publicats en aquesta obra estan subjectes –llevat que s'indiqui el contrari– a una llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 Espanya de Creative Commons. Podeu copiar-los, distribuir-los i transmetre'ls públicament sempre que en citeu l'autor i la font (FUOC. Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya), no en feu un ús comercial i no en feu obra derivada. La llicència completa es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.ca>

Índex

Introducció	5
1. Metafísica i expressió: introducció al pensament d'Eduard Nicol	7
1.1. Possibilitat i necessitat d'una metafísica de l'expressió	7
1.2. Els elements fonamentals de l'expressió	8
1.3. L'home com a ésser de l'expressió	8
1.4. "Allò que expressa" l'home	9
1.5. L'expressió simbòlica	10
2. Giorgio Colli i l'expressió	12
2.1. L'expressió com a flux	12
2.2. L'abstracció	13
2.3. La deducció	14
2.4. La comunicació	15
3. Gilles Deleuze i el problema de l'expressió	18
3.1. La "revolució anticartesiana"	18
3.2. Impressió, plec i expressió	19
3.3. L'expressió de la substància en si mateixa	20
3.4. L'expressió de la substància per si mateixa	21
3.5. El mètode	23
Bibliografia	27

Introducció

El problema de l'expressió es planteja a la filosofia contemporània com a conseqüència de la crisi del subjecte racional que havia presidit el pensament occidental, com a mínim, des de l'època de Descartes. Relacionat amb aquest qüestionament, durant la segona meitat del segle XIX es va produir una fragmentació del saber que va donar peu al procés pel qual un bon grapat de ciències es varen separar de la filosofia. Davant d'aquesta situació, la filosofia es va trobar amb la necessitat d'escollir entre dues opcions: o bé aspirar a esdevenir ella mateixa una ciència estricta, o bé reformular-se en termes no científics, més propers a l'art i a les formes més experimentals de consciència.

La primera d'aquestes dues opcions és la que caracteritzà la fenomenologia (el propi Husserl, que la va fundar, va publicar un dels seus escrits més importants sota el títol de *La filosofia com a ciència estricta*), que va tenir, en algunes versions (la inaugurada per Max Scheler, per exemple, però també l'analítica existencial de Heidegger) una forta càrrega antropològica (és a dir, que va considerar que l'ésser humà tenia la capacitat per a remuntar aquesta crisi epistemològica, encara que la facultat humana a la qual s'hagués de recórrer per a aconseguir-ho no fos la raó). El primer dels autors que estudiarem a aquest apartat, Eduard Nicol, fou un representant d'aquesta línia de pensament i, per tant, no és estrany que, quan va parlar de l'expressió, afirmés que l'home és l'ésser expressiu per antonomàsia.

La segona de les dues opcions mencionades prové de la crítica que determinats pensadors del segle XIX –i, en particular, Nietzsche– van fer de la racionalitat il·lustrada. Aquesta posició defensava la necessitat de prescindir del paradigma antropològic, encara més, de proclamar la superació de la idea d'home –d'això prové el "superhome" nietzschian i la "mort de l'home" anunciada al segle XX per Foucault. Els altres dos filòsofs que revisarem en les pàgines següents, Giorgio Colli i Gilles Deleuze, són continuadors d'aquesta crítica nietzschiana i, per tant, comparteixen aquest posicionament antropològic que els allunya dels plantejaments de Nicol.

1. Metafísica i expressió: introducció al pensament d'Eduard Nicol

1.1. Possibilitat i necessitat d'una metafísica de l'expressió

El gest inaugural del pensament d'Eduard Nicol té alguna cosa més que una semblança raonable amb el del criticisme kantianista. De la mateixa manera que Kant s'havia preguntat en la *Crítica de la raz6n pura* per les condicions de possibilitat de la metafísica, Nicol considera, en el seu text filosòfic principal, que la primera pregunta que ha de plantejar-se una **metafísica de l'expressió** no al·ludeix encara a com és aquesta metafísica, sinó a la qüestió més primitiva de si és possible o no. Subsisteix, però, una diferència considerable entre aquests dos interrogants; i és que, si bé a l'època de Kant s'havia pressuposat no solament que la metafísica era possible (i precisament per això era legítim examinar *com* era possible), sinó que fins i tot tenia una llarga història al darrere, quan parlem de la metafísica de l'expressió ens trobem en canvi que, abans del llibre homònim de Nicol, no es coneixia un sol exemple d'aquesta. Dit d'una altra manera, la situació a mitjan segle XX era a aquest respecte la següent: hi havia teories de l'expressió (el conjunt de les quals el nostre filòsof va denominar *física de l'expressió*) elaborades per les diverses ciències, però no una metafísica de l'expressió. Tanmateix, el més curiós d'aquest cas és que aquesta metafísica de l'expressió ha estat obstaculitzada, no solament per les diverses ciències que s'han ocupat de l'expressió, sinó sobretot per la metafísica mateixa.

Aquesta situació és més xocant encara perquè, malgrat que tota paraula és expressió, la metafísica ha desproveït des del seu començament (és a dir, des de Parmènides i Heràclit) el *logos* de tota qualitat expressiva per atribuir-li propietats exclusivament lògiques, i ha pensat que les expressions comunes (que es distingeixen per la variabilitat, singularitat i subjectivitat) no podien ser instruments del saber ni reveladores de l'ésser. D'aquesta manera, s'ha fet del *logos* una cosa neutra i anònima, i quan se n'ha reivindicat el caràcter subjectiu, això ha comportat una crítica de la metafísica. Perquè una metafísica de l'expressió sigui possible es necessitarà, doncs, una tasca crítica preliminar, que consistirà en l'esforç per a trobar una nova fonamentació per a la metafísica. Aquesta tasca implicarà una ruptura amb la tradició, amb la història de la mateixa metafísica, ruptura que no tindrà lloc de qualsevol manera, sinó d'una manera crítica, és a dir, assumint aquesta història, fent-la present de nou, o representant-la críticament.

Metafísica de la expresi6n

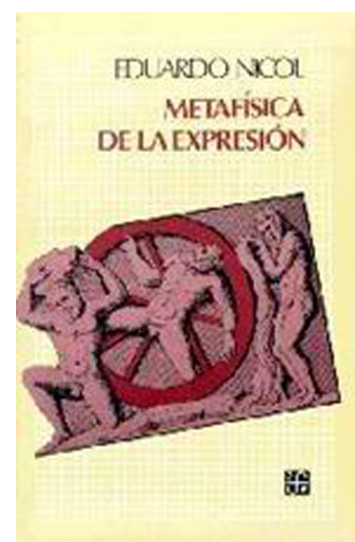
Com el mateix Nicol va reconèixer més d'una vegada, el problema de l'expressió reapareix, com un *leit-motiv*, en gairebé tots els seus escrits. Però és sens dubte en la seva obra més important, titulada *Metafísica de la expresi6n* i publicada l'any 1957, on formula les seves tesis principals.



Eduard Nicol i Franciscà

Eduard Nicol i Franciscà

Eduard Nicol i Franciscà va néixer a Barcelona l'any 1907, va cursar estudis a la Universitat de Barcelona i va impartir classes a aquesta mateixa universitat. A l'edat de 31 anys va emigrar a Mèxic, país on va escriure la major part de la seva producció filosòfica i a la capital del qual va morir l'any 1990.



Metafísica de la expresi6n, d'Eduard Nicol

1.2. Els elements fonamentals de l'expressió

La crítica de la metafísica, però, no ha de fer-la el filòsof només des de dins de la metafísica (atès que avui ningú hi acudeix per a solucionar cap problema), sinó també des d'altres camps del saber. Doncs bé, els primers sabers que cal considerar en aquest punt no són les ciències, sinó la mitologia i la poesia, perquè els millors metafísics, diu Nicol, són com poetes prosaics, i fins i tot la matemàtica (en tant que lliure i creadora activitat de l'esperit) és poesia. Amb això no es vol dir que la metafísica sigui mera poesia i no sigui, per tant, veritable, sinó al contrari, es pretén plantejar la possibilitat de que el *logos* sigui alhora vertader i expressiu, i encara més, que ho hagi estat sempre. En efecte, en l'antiga Grècia era possible trobar pensadors que feien filosofia des d'una clara consciència poètica –com és el cas, per exemple, d'Empèdocles, que va elaborar el mite de l'hermafrodita que Plató posa en boca d'Aristòfanes en el *Banquet*. Però a partir d'aquest caràcter poètic, mític del pensament antic, com podrien avui fundar una metafísica de l'expressió?

Per Nicol, la situació contemporània és la següent: han avançat les ciències, però ha retrocedit la sapiència; ara bé, a la filosofia, que reivindica la sapiència, li correspon interrogar els mites, no prenent-los com a **meres** expressions (que és com els considera la ciència), sinó intentant extreure'n la sapiència que contenen. Així, en relació amb l'exemple del mite de l'hermafrodita que apareix en el *Banquet*, podríem demanar-nos com hem d'entendre la frase de Plató segons la qual "l'home és el símbol de l'home". Si aquesta és la frase triada per Nicol, és perquè, segons aquest autor, els primers elements de l'expressió dels quals tenim notícia són, en primer lloc, l'home en tant que ésser de l'expressió; segon, novament l'home, però aquesta vegada com a **contingut** de l'expressió; tercer i últim, el símbol en tant que eina mitjançant la qual tota expressió humana és possible.

1.3. L'home com a ésser de l'expressió

L'ésser humà és l'únic essencialment expressiu perquè és ontològicament el nostre semblant i, per tant, el nostre possible interlocutor. És per això que no podem percebre l'**home** més que com a ésser de sentit, si bé cal afegir que aquest sentit pot ser més d'un, i és per això que necessita ser interpretat. Així, doncs, si l'home té una preeminència ontològica respecte de la resta d'éssers no és, contra el que afirmava Heidegger, perquè pugui plantejar-se la pregunta per l'ésser, sinó per la seva capacitat per a respondre-la, és a dir, per a donar sentit a allò que existeix mitjançant l'ús de la paraula. Allò que és un misteri per a l'home no és, doncs, l'ésser, sinó el seu sentit, i és per aquest motiu que Nicol afirma que la teoria de l'home com a ésser de l'expressió no ha de fonamentar-se sobre una ontologia prèviament establerta sinó que, al contrari, tant

L'ontologia com la teoria del coneixement s'han de basar en la metafísica de l'expressió concebuda com una investigació sobre l'ésser de l'home en tant que ésser expressiu. I la primera tesi a què arriba aquesta investigació és la següent:

l'expressió és l'única cosa que ens permet reconèixer-nos els uns als altres com a éssers humans.

Des d'aquest punt de vista, el problema de la comunicació entre els homes es revela com un fals problema, perquè només es planteja quan partim de l'individu considerat com un jo escindit de tots els altres, i no quan entenem que el tu ja està present en el jo des del començament. Si és així, llavors el sentit de l'home és *con-sentit*, és a dir, sentit en relació amb altres, i resulta del diàleg amb els altres, diàleg al qual les paraules signifiquen no per la seva relació amb les coses, sinó per la relació entre el subjecte que les enuncia i el subjecte que les comprèn. La significació és, per tant, el producte del consens, la qual cosa vol dir que pot variar (perquè també ho poden fer les intencions dels individus que participen en la seva determinació), però que sempre ha de sorgir de la referència unívoca conjunta a la mateixa cosa per mitjà del mateix símbol. Que el consens sigui indispensable per a la comunicació no significa, però, que el consentiment de l'individu hagi de ser necessàriament conscient i voluntari; quan parlem dels sistemes simbòlics generals com ara, per exemple, les llengües, ens trobem que el consentiment té lloc d'una manera implícita, com a resultat de la mateixa integració en una **comunitat**.

Citació

"L'home és l'ésser que s'expressa. Aquest judici ha de tenir la virtut d'una definició ontològica: amb ell s'identifica a l'ésser de l'expressió, i alhora s'estableix que l'expressió és el caràcter constitutiu més fonamental d'aquest ésser. [...] L'expressivitat humana, per tant, no és merament una capacitat psíquica, encara que pugui ser estudiada psicològicament: és una forma d'ésser distintiva."

Eduard Nicol (1957). *Metafísica de la expresión* (2a. ed., 1974). Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

1.4. "Allò que expressa" l'home

Encara que, a primera vista, sembla que l'ésser humà expressa moltes coses i molt diverses,

allò que en últim terme s'expressa en qualsevol expressió humana, diu Nicol, és el fet mateix de ser home, és a dir, la seva condició d'ésser humà.

Per exemple: atès que no hi ha ésser humà sense comunicació, podem assegurar que allò que abans que res comuniquem no són els continguts de les nostres paraules i frases, sinó el fet mateix que som capaços de comunicar-nos i que, per tant, som en l'àmbit dins el qual podem ser reconeguts com a

éssers humans. L'home és, així, el **contingut intencional** de tota expressió, encara que el seu contingut significatiu sigui qualsevol altre. Aquesta intenció de pertànyer a una comunitat fa de l'home un ésser històric, la qual cosa vol dir que guarda memòria de les aportacions de les generacions predecessores. Ara bé, com que l'individu, segons hem dit, no està sol, sinó que està des del començament vinculat als altres, lligat a una comunitat, resulta que en l'expressió coneixem primer la "forma comuna" de l'ésser humà i, a continuació, la particularitat del subjecte concret. En aquest punt, Nicol ha arribat a invertir l'ordre dels termes que establia la metafísica tradicional, per a la qual es coneix primer allò accidental (l'aparença, allò concret) i després allò essencial (la realitat, allò general), mentre que per a la metafísica de l'expressió és justament a l'inrevés.

1.5. L'expressió simbòlica

Si, com acabem d'assenyalar, la comunitat és més essencial per a l'home que la seva pròpia subjectivitat individual, és perquè els individus que formen part d'una comunitat es poden comunicar entre ells, és a dir, poden establir un diàleg mitjançant símbols. Segons Nicol, tot símbol es defineix en virtut de cinc relacions primàries, que a continuació intentarem exposar breument:

1) La primera es pot resumir en els termes següents: els símbols són un producte de l'home i mantenen, per tant, un vincle amb el seu productor, el qual expressen. Com a resultat d'això, la distinció entre dues manifestacions expressives –per exemple, el gest i la paraula– es pot revelar merament externa, ja que totes dues manifestacions poden expressar igualment el seu productor.

2) Segona relació: tot símbol aconsegueix una funció dialògica, la qual cosa implica que estableix algun tipus de nexa entre el jo que el produeix i el tu que l'interpreta. Per això l'ètica, que estudia les relacions intersubjectives en l'àmbit de l'activitat pràctica, no és una disciplina filosòfica com les altres, sinó el descobriment filosòfic d'una dimensió de l'existència que, amb Nicol, anomenarem *relació vinculatòria de comunitat*.

3) Tercera: tot símbol té un contingut significatiu, motiu pel qual manté un vincle amb un objecte intencional que fa que sigui intel·ligible. Per aquest motiu, la metafísica de l'expressió no pot considerar (com ara algunes versions de la filosofia analítica o de l'estructuralisme) que tots els símbols remetent en darrera instància als símbols lingüístics i que aquests, per la seva part, no remetent més que al sistema conformat per ells mateixos.

4) Quarta: tot símbol manté un vincle amb altres símbols, i tendeix a integrar-s'hi formant un **sistema simbòlic** que té la seva pròpia unitat de sentit. Això no contradiu, com pot semblar, la relació anterior, sinó que només ens diu

que, malgrat que el contingut significatiu dels símbols no es redueix a la remissió dels uns als altres en el si d'un sistema simbòlic, no per això l'existència d'aquest mateix sistema és menys necessària.

5) Cinquena: tot símbol es troba lligat al seu passat, perquè els símbols expressen l'home, i l'home és, com a individu i –encara més– com a membre integrant d'una comunitat, un ésser històric.

En resum, les cinc instàncies amb què el símbol sempre té relació són: l'home, la comunitat, el contingut intencional, el sistema dels símbols i la **història** –el passat– del símbol en qüestió.

Les formes simbòliques

En la filosofia del segle xx, l'interès pels símbols culmina a *La filosofia de les formes simbòliques* d'Ernst Cassirer (1874-1945), els tres volums de la qual es van publicar per primera vegada entre els anys 1923 i 1929. En aquest llibre, després de diferenciar les que considerava formes simbòliques fonamentals (el llenguatge, el coneixement científic, el mite, l'art i la religió), Cassirer va afirmar que cada una disposava d'un àmbit independent i irreductible. En contra d'aquesta idea, Nicol va defensar la tesi segons la qual les formes simbòliques, encara que diferenciables, són idèntiques pel que fa als processos de simbolització que les produeixen.

Vegeu també

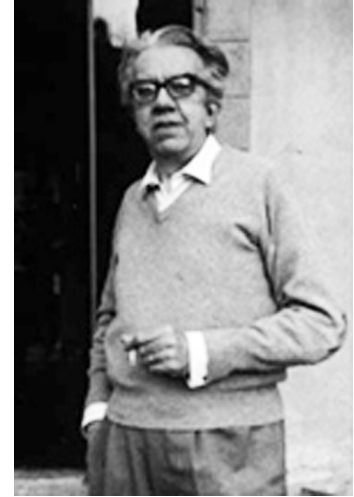
Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Metafísica i expressió: introducció al pensament d'Eduard Nicol", de la bibliografia del final del mòdul.

2. Giorgio Colli i l'expressió

Els dos autors dels quals parlarem a continuació es diferencien de Nicol, com hem anticipat en la introducció, pel fet de negar la centralitat de l'ésser humà a l'hora de plantejar el problema de l'expressió. No obstant això, aquests dos filòsofs eviten l'antropocentrisme de maneres molt diferents, la qual cosa els portarà a posicionaments contraris en alguns aspectes importants.

Giorgio Colli

Giorgio Colli (1917-1979) va ser un filòsof, historiador i filòleg italià. Va ensenyar filosofia clàssica a la Universitat de Pisa durant més de trenta anys. Juntament amb el seu amic Mazzino Montinari va fer la primera edició completa de l'obra de Friedrich Nietzsche, incloent-hi tots els fragments pòstums ordenats cronològicament. Aquesta edició es considera canònica i va contribuir decisivament a l'evolució del pensament al segle XX. La seva darrera obra va ser la inconclusa *La saviesa grega*, una traducció i edició dels fragments dels filòsofs presocràtics. Altres obres seves destacades són *El nacimiento de la filosofía* (1975), *Filosofía de la expresión* (1969) i *Después de Nietzsche* (1974).



Giorgio Colli

2.1. L'expressió com a flux

Al començament de *Filosofía de la expresión*, Colli afirma que els filòsofs moderns principals comparteixen la idea següent: que per a saber en què consisteix la relació cognoscitiva (o representació) és més important descobrir com està constituït i de quina manera funciona el subjecte de la representació que no pas el seu objecte. Contra aquest supòsit, el filòsof italià ens recorda que tot subjecte és susceptible d'esdevenir un objecte per a un subjecte ulterior. Així, doncs, el coneixement consisteix en una connexió fluctuant entre aquests dos termes, de tal manera que allò que a una representació és subjecte serà objecte a l'altra. Però si la representació no té un subjecte últim, llavors o bé serà una mera relació entre objectes (amb la qual cosa, haurem d'acontentar-nos amb la relativitat de tots els nostres coneixements) o bé haurem de suposar que totes les nostres representacions són expressions d'una **substància**, és a dir, d'alguna cosa que no es confon amb cap objecte ni cap subjecte.

Per tant, d'una banda, l'expressió comporta representacions (relacionades entre elles mitjançant cadenes o sèries expressives) i, d'una altra, la conservació d'un element no representat, al qual Colli es refereix de maneres molt diverses (substància, immediatesa, fons ocult de l'expressió, etc.).

Ara bé, si l'expressió implica, segons acabem de dir, l'articulació de les sèries expressives i la substància, hi haurà d'haver un **punt de contacte** entre elles, punt que no serà res més que una idea del nostre pensament i, per tant, una representació. Es tractarà, però, d'una representació molt peculiar, perquè haurà de tenir com a objecte la immediatesa, és a dir, la instància en la qual subjec-

te i objecte encara no es diferencien. És per això que el punt de contacte representa un falsejament de la substància; falsejament mínim –perquè el punt en qüestió es troba molt proper a la substància–, però decisiu, ja que obre la porta a tot un seguit de falsejaments que travessen, com de seguida veurem, el procés expressiu d'un extrem a l'altre. A canvi de cadascun d'aquests falsejaments, l'expressió obté un benefici (l'aclariment en un grau o un altre d'allò que expressa), però també s'allunya de la seva substància, amb la qual cosa s'arrisca a perdre-hi el contacte.

Nota

No és casualitat que la contraposició entre les representacions i el fons irrepresentable de la realitat que Colli estableix recordi tant la distinció de Schopenhauer entre el món com a voluntat i com a representació. De fet, Colli va ser durant molts anys lector de Schopenhauer i, fins i tot, responsable de l'edició de la traducció italiana d'alguns dels seus llibres.

2.2. L'abstracció

Fins aquí, Colli ha utilitzat el terme *expressió* en dos sentits diferents. Segons el primer, l'expressió és el resultat o l'efecte d'expressar; és en aquest sentit que podem dir que tant els cossos com les idees del nostre pensament són expressions del fons ocult de la vida. Des d'aquesta perspectiva, un **organisme** és una representació final, és a dir, un focus al qual convergeixen un cert nombre de sèries expressives, motiu pel qual l'expressió corre el perill, un cop arribada a aquest, d'aturar-se. Per tal de conjurar aquest risc, l'organisme obre una via subsidiària: l'abstracció. Per mitjà de l'**universal** abstracte, l'organisme aspira a aclarir les sèries expressives remuntant-se fins al punt de contacte del qual aquestes varen sorgir. Ara bé, aquest retorn no es pot arribar mai a consumir perquè, si ho fes, la substància seria completament representada per l'expressió, la qual cosa, segons hem dit, és impossible. Malgrat això, aquest "reflux" de l'expressió és molt important per a entendre el procés expressiu, ja que al llarg d'aquest es determina el significat de les paraules que ens permeten referir-nos als seus diversos aspectes, i en particular a la instància (la substància, la immediata, etc.) que les sèries expressives no poden expressar completament.

Però el terme *expressió* també es pot utilitzar en un altre sentit, segons el qual no és ja l'efecte, sinó l'acte mateix d'expressar, és a dir, el nexa o vincle, bé entre un punt de contacte i un resultat expressiu, bé entre dos resultats expressius. Entesa d'aquesta manera, és possible reconèixer a l'expressió els dos components següents: primer, un element de violència que s'esforça per conservar la consistència del fons de la vida, prescindint de tota representació; segon, un element de joc que, oposant-se al reflux que fa possible l'universal, renova el trànsit que va des de la immediata fins a la primera sedimentació expressiva. Segons Colli, el primer d'aquest dos aspectes ocupa un nivell més profund que l'altre, perquè només mitjançant un acte de violència és possible separar joc i violència. El llenguatge abstracte, que opera mitjançant contraposicions conceptuals, és inseparable de l'ús d'aquesta violència, i per això se'ns presenta

com vinculat al reflux, és a dir, a l'esforç de l'expressió per retornar, tot violentant el sentit inicial de les cadenes expressives, a la immediatesa de les quals aquestes van partir.

En un primer moment, aquest triomf de l'organisme és poc estable, perquè ha estat obtingut violentant el sentit inicial de les sèries expressives, i és per això que, per a consolidar-se, els ha d'imposar el propi ordre abstracte. El llenguatge legisla llavors el teixit de l'abstracció i dóna lloc a les **categories**, en el sentit tècnic que aquest terme va adquirir amb Aristòtil.

Dit d'una altra manera, si hem diferenciat dues etapes en el reflux de l'expressió, és perquè al llarg d'aquest procés no solament es produeixen els objectes abstractes, sinó també la seva correlació. Doncs bé, és justament l'estabilitat d'aquesta correlació entre els objectes abstractes allò que expressen les categories.

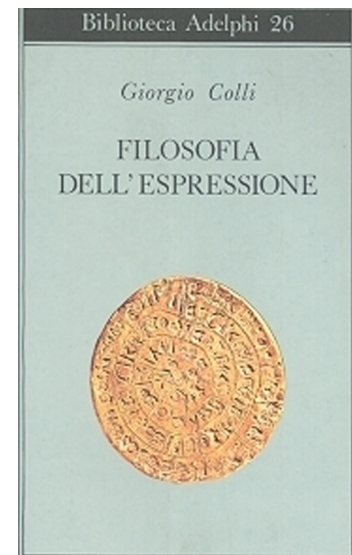
Nota

Malgrat la seva al·lusió a Aristòtil, que va proposar la primera llista de les categories en la seva *Metafísica*, la llista que Colli estudia, i que aquí no revisarem, és la que es troba en la *Crítica de la raó pura* de Kant.

2.3. La deducció

El reflux és, sens dubte, un moment decisiu del procés expressiu, però un examen rigorós de l'expressió no està complet sense l'anàlisi dels seu tercer camí, el contrareflux, el qual descendeix des de les representacions abstractes fins a les expressions primeres. L'altre nom d'aquest camí, diu Colli, és *deducció, demostració*. En la deducció ens trobem com a mínim amb tres principis: el principi modal, segons el qual tota proposició o és necessària o és contingent; el principi de terç exclòs, que diu que una proposició només pot ser vertadera o falsa, sense que hi pugui haver cap altra possibilitat; i el principi de no contradicció, que diu que una proposició no pot ser vertadera i falsa alhora. Ara bé, aquests tres principis són incompatibles entre ells, la qual cosa es pot demostrar mitjançant cert tipus d'argument (vegeu l'exemple de la contradicció triangular, al final de l'apartat). Colli anomena **contradicció triangular** aquesta incompatibilitat entre els tres principis al·ludits de la deducció i afegeix que, d'ara endavant, la prolongació del procés expressiu només serà possible a condició de "tapar" aquesta inconsistència, és a dir, d'un nou falsejament.

Segons el filòsof italià, aquesta ocultació es produeix de la manera següent: com que no es poden suprimir de la deducció cap dels seus principis fonamentals (justament per això, perquè són fonamentals), caldrà suprimir-ne o bé els objectes necessaris o bé els objectes contingents; sembla clar que serà aquest darrer tipus d'objectes allò que se suprimirà, ja que, segons hem dit, la deducció és un procediment íntimament vinculat a la necessitat; però, amb la supressió dels objectes contingents, també se suprimeix l'element de joc que es trobava, com vam veure, indissociablement lligat al de la violència en la comprensió de l'expressió com a nexa o vincle. Arribats a aquest punt (és a dir, amb Aristòtil) el falsejament de l'expressió es torna radical, ja que la paraula es presenta ara com la simple designació d'un objecte abstracte, és a dir, sen-



Filosofia de l'expressió. Portada de l'edició original en italià

se cap referència al fons ocult de l'expressió. És així com té lloc la **definició**, amb la qual s'identifica l'objecte definit (*definiendum*) amb una multiplicitat d'elements abstractes (*definiens*) el conjunt dels quals no és ni una substància ni una expressió naixent, sinó un objecte integrat o un universal.

Fins aquí, hem referit la deducció a objectes simples o binaris; però si, en lloc d'això, la referim a objectes ternaris (cas en el qual requerirem, com a mínim, dos judicis i tres termes; per exemple: B-C, A-B, la conclusió de la qual és A-C) la denominarem **sil·logisme**. Els judicis que intervenen en el sil·logisme sempre són universals, perquè un judici necessari particular és aquell al qual el predicat és menys extens que el subjecte, de tal manera que no es pot deduir res a partir d'ell. A més, el sil·logisme no pot tenir dues premisses contingents, perquè és impossible establir un nexa descendent de necessitat entre els termes de la deducció si no es pot reconèixer un vincle ascendent de causalitat entre ells. Per aquest motiu, Aristòtil va eliminar, d'entre les més de cent formes de sil·logisme que va descriure, tant aquelles a les quals una o més premisses són judicis necessaris particulars, com aquelles a les quals les dues premisses són contingents, i va conservar, en canvi, els sil·logismes als quals totes dues premisses són necessàries, com també aquells als quals una de les premisses és necessària i l'altra contingent.

Contradicció triangular segons Colli

Resum de l'argument que Colli considera com a exemple de la contradicció triangular: un objecte que necessàriament és exclou (pel principi de no contradicció) que contingentment sigui i que necessàriament no sigui; alhora, tot judici és (pel principi modal) o necessari o contingent; en el primer cas, llavors (pel principi de no contradicció) exclou que contingentment no sigui; en el segon, exclou (novament pel principi de no contradicció) que necessàriament no sigui; però aquests dos darrers enunciats –és a dir, "que contingentment no sigui" i "que necessàriament sigui"– s'exclouen (pel principi modal) entre ells, de manera que és impossible (pel principi de terç exclòs) que excloïguin simultàniament l'afirmació de la qual hem partit (recordem: "un objecte necessàriament és"), com de fet succeeix.

2.4. La comunicació

Just abans d'abandonar l'anàlisi de l'àmbit del sil·logisme des del punt de vista expressiu, Colli afegeix l'observació següent: si, per a fer de la ciència una cosa "pràctica", s'oculta la contradicció triangular, com que tota deducció se sosté sobre aquesta ocultació, semblarà legítim buscar un camí no deductiu perquè l'expressió es pugui continuar perllongant. Aquest camí haurà d'augmentar en algun sentit l'extensió de les representacions implicades en l'expressió, però com que en el flux de l'expressió l'augment ja es va produir exteriorment als objectes concrets, i en el reflux es va donar a l'interior dels objectes abstractes, aquesta nova via expressiva només podrà continuar generant-lo, no ja des de la perspectiva dels objectes, sinó des del punt de vista dels subjectes representants. El nou augment es manifestarà, doncs, en la comunicació, en el dir, en la parla compartida entre diversos subjectes. Tanmateix, segons Colli, aquest creixement és també una limitació, un afebliment, ja que perquè aquesta parla sigui possible cal que en l'expressió intervingui:

la **paraula**, la qual no és sinó una expressió impròpia, ja que treu a l'universal de la interioritat en la qual aquest va néixer, verificant la seva identitat per recurs al testimoni dels diferents subjectes implicats en la parla.

D'aquesta manera, l'individu, i en particular un cert nombre de presumptes facultats o disposicions humanes (voluntat, acció, lliure albir, etc.) que constitueixen el llenguatge mític de la individualitat, és pensat com a origen primer de l'expressió.

Com a resultat d'aquest procés, quan dos o més subjectes proposin universals en resposta a la mateixa pregunta només un d'aquests universals podrà subsistir, i ho farà deslegitimant la resta d'universals proposats en resposta a la pregunta en qüestió. El fet de parlar junts esdevé, així, una lluita a la qual es confronten els interessos individuals, és a dir, un procés de dominació. Quan l'objecte d'aquest procés és la naturalesa mateixa de la raó, és a dir, els universals i els seus nexes, rep el nom de **dialèctica**. En aquesta competició (en què el premi consisteix en el reconeixement, per part de l'adversari derrotat, de l'excel·lència com a usuari de la paraula del vencedor de la disputa) ens trobem, doncs, amb un joc que és alhora violència, però una violència que ja no actua sobre el cos, sinó sobre el pensament.

El nou camí expressiu inaugurat per la paraula pública, en desembocar en una lluita per la dominació entre els individus, s'ha revelat pernicios per a la raó, la qual, a partir d'aquest punt, no pot fer altra cosa que errar. Encara és possible, no obstant això, caure en un parany més profund, que és justament allò que, segons Colli, passa amb l'**escriptura**, la qual és per aquest filòsof la tomba de l'expressió, en primer lloc, perquè confon en una sola cosa la paraula i l'universal i, segon, perquè la paraula escrita no pot expressar-se ulteriorment, sinó solament interpretar-se. Tant si es considera, doncs, des de la perspectiva de l'adquisició en representabilitat com des del punt de vista de la seva posició dins de la sèrie dels resultats expressius, l'escriptura representa l'aturada d'allò que s'havia posat en marxa en el flux de l'expressió, la pèrdua de tota al·lusió a allò immediat.

Diu Colli que l'escriptura era en principi un procediment mnemotècnic, sense autonomia pròpia, i no va assolir aquesta autonomia fins que el llenguatge dialèctic es va fer públic a l'antiga Grècia. Més endavant, però, l'escriptura no es va limitar a disposar d'una esfera pròpia, sinó que es va imposar a la resta de les manifestacions expressives, que a partir de llavors van passar a ser reconegudes com a tals només a condició de poder esdevenir un objecte d'escriptura, és a dir, el tema d'un text. Això va resultar possible gràcies a la difusió de la **impremta**, procés inseparable de la modernitat.

Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Giorgio Colli i l'expressió", de la bibliografia del final del mòdul.

La conseqüència metafísica principal d'aquest nou error és la idea segons la qual tot és susceptible de convertir-se en el tema d'un text, és a dir, en una representació. En consonància amb això, Descartes va presentar l'espai com una realitat absoluta, aliena al domini de la representació, la qual cosa hauria estat inconcebible pels antics grecs (per Aristòtil, per mencionar només el cas més cèlebre respecte a això, era fins i tot una representació abstracta que expressava una categoria), i Spinoza, per la seva banda, va parlar de *substància*, terme aristotèlic, per a referir-se a Déu, i per tant a allò que no pot ésser representat. Des de llavors, conclou Colli, el *logos* no ha fet altra cosa que decaure i generar definicions inconsistentes a cada pas.

Nota

Cal tenir present que quan Colli parla del terme *dialèctica* pensa sempre exclusivament en el sentit que aquest tenia en la Grècia antiga, i no el que es va adoptar modernament, en particular en la filosofia de Hegel.

3. Gilles Deleuze i el problema de l'expressió

L'obra de Deleuze està travessada pel projecte de proporcionar un marc de pensament adequat als nostres temps –és a dir, segons la terminologia d'aquest mateix autor, a l'època moderna. En aquest punt es distingeix fonamentalment de Colli; i és que, si pel filòsof italià la modernitat era el resultat d'una decadència inherent al procés expressiu, per Deleuze la modernitat no és ni millor ni pitjor que l'antiguitat sinó, senzillament, diferent. El propòsit de pensar la modernitat es traduirà, doncs, en la voluntat de "pensar la **diferència**", voluntat que constitueix un dels trets més característics del pensament deleuzià. És igualment característic de la filosofia de Deleuze el fet d'haver intentat dur endavant aquesta tasca per diferents vies, la primera de les quals (cronològicament parlant) va ser la revisió de l'obra de determinats autors de la tradició filosòfica moderna.



Gilles Deleuze

Gilles Deleuze

Gilles Deleuze va néixer a París el 1925, i va estudiar a la Sorbona entre 1944 i 1948. La seva reflexió filosòfica no solament gira entorn de l'obra de determinats filòsofs, sinó també d'un bon nombre d'escriptors. Després d'una malaltia respiratòria que el va afectar durant els últims anys de la seva vida, es va suïcidar a París l'any 1995.

3.1. La "revolució anticartesiana"

Potser allò que més clarament vincula entre ells els autors triats per Deleuze com a objecte de les seves monografies és el fet que tots són, en un sentit o en un altre, representants d'una "**revolució anticartesiana**" que travessa tota la modernitat, i que té com una de les seves tesis principals la negativa a acceptar que l'especificitat de la filosofia moderna consisteixi en la substitució de l'ésser (que constituïria, segons s'acostuma a dir, l'objecte per antonomàsia de reflexió per a la filosofia antiga) pel subjecte (o el *cogito*, segons la versió de Descartes) com a fonament del pensament.

Segons Deleuze, aquesta fonamentació del pensament sobre el subjecte neutralitza la diferència (si més no) tant com ho feia la seva remissió al concepte d'ésser; doncs bé, com que, per a arribar a pensar una cosa, és convenient conèixer allò que pot fer-la impensable, aquest filòsof es proposà estudiar com es constitueix el subjecte, és a dir, quines són les etapes per les quals passa la diferència abans de ser neutralitzada. Si hem al·ludit a la noció deleuziana de diferència no és, però, perquè vulguem analitzar-la aquí amb detall (de fet, podeu trobar-la exposada en un altre apartat d'aquest temari), sinó perquè al llarg d'aquest procés que vol treure a la llum totes les fases per les quals la diferència queda sotmesa al subjecte, descobrim les tres fases essencials següents:

impressió, plec i expressió. A continuació, examinarem breument aquests tres moments per tal de delimitar amb un mínim de precisió el rol i la importància del problema de l'expressió en el conjunt del pensament deleuzià.

3.2. Impressió, plec i expressió

Amb la crisi de l'escolàstica, el racionalisme es va proposar donar un nou sentit al terme *substància* i, en el cas de Descartes, el va assimilar sobretot a la noció de subjecte. L'empirisme (i, especialment, David Hume), en canvi, va considerar que totes i cadascuna de les percepcions que té un subjecte constitueixen una substància, i no un "atribut" (és a dir, un element de percepció i de coneixement) de l'objecte conegut o de la capacitat cognoscitiva del mateix subjecte. Amb això, va intentar mostrar que el subjecte no té per naturalesa cap mena d'idea, sinó que originalment és mera receptivitat a partir de la qual, per la reiterada **impressió** de determinades percepcions, s'acaben produint un cert nombre de nocions, després de la consolidació de les quals es forma el subjecte pròpiament dit.

Així, doncs, no tenim hàbits, sinó que són els hàbits els que ens tenen a nosaltres.

Des del mateix moment en què hi ha un hàbit, es produeix l'espera de la seva repetició (per exemple, si hem vist que el sol surt cada matí per l'orient, esperem que demà al matí ho torni a fer), la qual cosa comporta l'existència d'una memòria. Ara bé, com que estem intentant explicar el naixement de la subjectivitat, la memòria a la qual ens hem referit no serà el record que resulta de l'activitat d'un subjecte o d'una consciència, sinó que es tractarà d'una memòria presubjectiva. És aquesta memòria la que van estudiar Bergson (que va considerar que el temps propi d'aquest tipus de memòria, al qual va anomenar *duració*, no pot ser recordat ni experimentat de cap manera pel subjecte) i Proust (que va apostar per la cerca, de caràcter literari, d'aquest "temps perdut"). No obstant això, l'autor que va servir a Deleuze per a explicar amb més detall aquesta tensió produïda per la reiteració ritmada de les impressions sobre la individualitat presubjectiva va ser Leibniz, i això fonamentalment perquè per Leibniz no hi ha dualisme ni oposició a la natura: entre dues instàncies aparentment oposades, el que hi ha sempre és un **plec**, una tensió, i entre dos plects sempre n'hi ha un altre de més petit. És, doncs, només per recurs a la proliferació de diferències infinitesimalment petites que es pot descriure l'estat de l'individu plegat per un cert nombre d'hàbits, però encara no convertit en la figura tancada del subjecte cartesà.



Plec

El plec constitueix un moment decisiu en el procés que porta des de la impressió al subjecte, però no és l'únic ni el més important. En el primer moment d'aquest camí, que hem anomenat *impressió*, l'individu es limita a sentir les percepcions; en la segona fase, el plec se sent a si mateix tot sentint les im-

pressions; tanmateix, en tots dos casos es tracta de síntesis (sovint, quan tracta conjuntament d'aquestes dues primeres etapes, Deleuze s'hi refereix mitjançant aquest terme kantian) passives, és a dir, de processos en què l'individu rep determinades afeccions, però no és capaç de produir-ne cap. Si l'individu pot ser actiu és perquè, a partir dels plecs als quals ha arribat en la segona fase, es *des-plega* o expressa, tot convertint-se a si mateix en una síntesi activa, és a dir, productora d'afeccions. L'**expressió** és, així, el tercer i últim moment d'elaboració de la individualitat presubjectiva, i és justament allò que el subjecte ha de suprimir per a presentar-se a si mateix com a evident i inqüestionable. Doncs bé, de la mateixa manera que Hume era, per Deleuze, el representant principal de la "revolució anticartesiana" pel que fa a la impressió, i Leibniz ho era pel que fa al plec, l'autor fonamental per a tractar aquest tercer moment serà Spinoza. És per aquest motiu que Deleuze va consagrar a aquest autor la seva tesi doctoral, que és el llibre del qual ens ocuparem al llarg d'aquesta secció.

Nota

El terme *revolució anticartesiana*, com el seu sinònim *reacció anticartesiana*, apareix sovint en la tesi doctoral de Gilles Deleuze, titulada *Spinoza y el problema de la expresión*. Vegeu, a tall d'exemple, aquesta frase del final del capítol 9: "Totes les diferències entre Leibniz i Spinoza no treuen res al seu acord respecte a aquestes tesis fonamentals, que constitueixen la revolució anticartesiana per excel·lència." Declaracions similars es poden trobar en la introducció i en la conclusió del llibre, com també en un cert nombre dels seus capítols, en particular en el capítol 10, simptomàticament titulat "Spinoza contra Descartes".

3.3. L'expressió de la substància en si mateixa

En el darrer paràgraf de la segona part de *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze diferencia els tres tipus següents d'expressió en l'obra de Spinoza:

- Primer, la substància s'expressa en si mateixa, és a dir, en els seus atributs, els quals expressen l'essència de la substància, però no s'hi confonen.
- Segon, la substància s'expressa per si mateixa, la qual cosa vol dir que s'expressa en la idea de Déu, és a dir, en una idea que objectivament és igual a la substància, però que formalment és un producte, un resultat de l'expressió.
- Tercer, la substància es *re-expressa*, és a dir, els atributs s'expressen al seu torn en els modes.

En gran part, tot el que direm en aquest apartat intentarà ser una explicació d'aquesta distinció i una exposició de les seves conseqüències.

El problema que intenta plantejar la distinció que hem mencionat és el següent:



Estàtua de Spinoza

Què passa en l'articulació de la substància i les representacions. Per a respondre a aquesta pregunta, cal concebre la substància com una cosa que, fins i tot abans d'expressar-se en les representacions, s'expressa en si mateixa, és a dir, es constitueix ella mateixa mitjançant un procés expressiu.

Ara bé, si la substància s'expressa en si mateixa, caldrà pensar que els resultats expressius expressen completament la substància, ja que, en aquest cas, el resultat expressiu i allò que s'expressa són, des del punt de vista del contingut, la mateixa cosa. Dit d'una altra manera, si hi ha una diferència entre la substància com a expressió i la substància com a expressada, aquesta diferència haurà de ser de tipus formal. La distinció formal és tan real com la de contingut, però no introdueix cap tipus de multiplicitat numèrica en la substància; en essència, la **substància** és una, però aquesta unitat essencial es pot expressar en si mateixa d'un nombre infinit de maneres, des d'un nombre infinit de punts de vista. Aquests punts de vista són els atributs, cadascun dels quals expressa completament l'essència de la substància, però des d'un determinat punt de vista. Així, doncs, la primera tríada de termes que comporta l'expressió de la substància en si mateixa és la que distingeix entre la substància, l'essència i l'**atribut**.

Del fet que els atributs expressin completament l'essència de la substància cal treure les conclusions següents: primer, que no hi ha cap mena de superioritat entre uns atributs i uns altres; i, segon, que no es tracta només de diferenciar la substància i la seva essència dels atributs, sinó també de distingir la substància de la seva pròpia essència. Per a fer possible aquesta darrera distinció, Spinoza utilitza el concepte de **potència**, i ho fa de la manera següent: quan parlem d'allò que s'expressa com a *ens realissimum* (és a dir, quan diem que la seva existència no depèn de cap altra cosa) l'anomenem *substància*; però quan volem subratllar el fet que és allò que fa possible l'expressió en general (és a dir, tant els atributs, que no comporten la producció de res objectivament diferent de la substància, com els modes, que sí que ho comporten) parlem de l'essència com a potència absolutament finita, no ja solament d'existir, sinó també de produir.

3.4. L'expressió de la substància per si mateixa

El problema principal que se'ns planteja quan parlem de l'essència de la substància (o de l'essència de Déu, que per Spinoza és el mateix) en termes de potència productiva es deixa formular breument de la manera següent: per què produeix Déu? No pas per "necessitat", ja que no li manca res; però tampoc no ho pot fer "lliurement", si això vol dir actuar com un subjecte que pren les seves pròpies decisions, perquè ja hem dit que l'estudi de l'expressió sola-

Nota

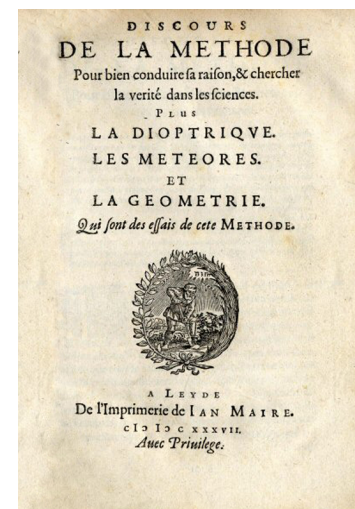
El concepte de potència és, molt probablement, la noció que més va interessar a Nietzsche de l'obra de Spinoza, filòsof del qual va arribar a dir que era el seu únic antecessor.

ment és rellevant per a nosaltres en la mesura en què aquesta no funciona de la mateixa manera que la subjectivitat. Spinoza resoldrà aquest problema tot dient el següent:

Déu produeix de la mateixa manera que existeix i que es coneix, és a dir, necessàriament, però entenent que el terme *necessitat* fa referència, no a la carència d'alguna cosa, sinó a la realització, en el grau màxim que sigui possible, de la pròpia potència. En aquest sentit, necessitat i llibertat són els dos aspectes de la mateixa cosa: no som pròpiament lliures més que quan aconseguim realitzar la nostra potència, és a dir, quan arribem a ser allò que essencialment som.

Com que, en el cas de Déu, la seva essència es defineix com una potència infinita, aquesta s'ha d'expressar necessàriament d'un nombre infinit de maneres, la qual cosa no és el mateix que dir que s'expressa de qualsevol manera. En efecte, l'essència divina s'expressa primer, com hem vist, en els atributs; però aquests s'expressen, en segon lloc, en **modes infinits immediats** (així, per exemple, l'atribut "extensió" s'expressa en el mode infinit immediat que anomenem *espai*); en un tercer moment, els atributs modificats pels modes infinits immediats es tornen a expressar en **modes infinits mediats** (seguint l'exemple anterior, l'atribut "extensió" s'expressa en els modes infinits que coneixem pels noms de *llargada*, *amplada* i *profunditat*, els quals són mediats perquè no es poden concebre sense la mediació del mode infinit immediat anomenat *espai*); finalment, els atributs modificats immediatament i mediatament s'expressen d'una infinitat de maneres, les quals anomenem *modos existents finits* (novament segons l'exemple anterior, l'atribut "extensió" s'expressa en totes les coses tridimensionals).

No és gens casual que l'exemple que hem posat sigui el de l'atribut "extensió". Ara bé, què hauria passat si l'atribut que haguéssim considerat hagués estat el pensament (és a dir, en termes de Descartes, no la *res extensa*, sinó la *res cogitans*)? Hauríem d'haver parlat llavors, no de les coses tridimensionals, sinó de les idees, que són les coses de les quals es tracta en l'àmbit del pensament. Segons el principi d'igualtat dels atributs al qual ja ens hem referit, la producció de les idees hauria de seguir un mateix ordre que la producció dels objectes tridimensionals; ara bé, sembla que les idees funcionen d'una manera diferent que els objectes tridimensionals, ni que sigui només perquè es poden tenir idees a propòsit de les idees, però no pas extensions a propòsit de les extensions. Dit d'una altra manera, les idees poden ser reflexives (per exemple, podem pensar què és el pensament), la qual cosa no passa amb les coses produïdes a partir de l'atribut "extensió". Això sembla que trenca el paral·lelisme entre les sèries expressives i que, per tant, introdueix una jerarquia entre els atributs, en virtut de la qual el pensament seria superior o més fonamental que l'extensió.



Portada del *Discours del mètode*, de Descartes

Spinoza intenta superar aquesta dificultat argumentant que es tracta d'un problema que només es planteja quan veiem els atributs des del punt de vista de com els coneixem nosaltres, els ésser humans. Des del punt de vista de la substància, però, totes les sèries expressives són en el mateix nivell; quan considerem els atributs en termes d'igualtat expressiva, diem que el conjunt de tots conforma la idea de Déu, és a dir, la forma en què Déu es coneix a si mateix; si els prenem des del punt de vista del coneixement que nosaltres en tenim, introduïm una jerarquia entre ells, i és solament en aquest context que es pot dir que el pensament té un funcionament diferent (i és, en aquest sentit, "superior") de l'extensió. Es tracta, doncs, d'una il·lusió humana, que procedeix del fet que nosaltres mateixos no som res més que una conjunció de modes finits d'aquests dos atributs (el pensament i l'extensió), és a dir, del fet que som un compost de cos i d'ànima. Parlem de l'expressió de la substància per si mateixa (i no pas en si mateixa) quan prenem en consideració aquesta il·lusió pròpia del nostre coneixement dels atributs i els modes (i, per mitjà d'aquests, de l'essència divina) i la diferenciem del coneixement que Déu té de si mateix (és a dir, de la idea de Déu).

Nota

S'acostuma a dir que Spinoza era panteïsta, és a dir, que per ell tot era Déu (de manera que, si cremés un arbre, estaria cremant a Déu, i aquest no seria, per tant, invulnerable). Ara bé, la distinció entre modes finits immediats i modes finits mediats només té com a funció evitar el panteïsmes, com els estudis més recents sobre aquest autor han subratllat.

3.5. El mètode

La distinció entre l'expressió de la substància **en si mateixa** i l'expressió de la substància **per si mateixa** serveix a Spinoza, doncs, per a introduir el problema del coneixement humà, el qual és en un primer moment, en virtut de la jerarquia que hem vist que introdueix entre els dos atributs que coneixem, un coneixement d'idees. Deleuze anomena **mètode** la part de la filosofia de Spinoza que s'ocupa d'aquest assumpte, i troba el desenvolupament del mètode en qüestió no tant en l'*Ética* (que és el llibre de Spinoza en què es troba tot el que hem exposat fins ara) com en el *Tratado de la reforma del entendimiento*. És en aquesta obra on se'ns diu que el mètode té dues parts, la primera de les quals tracta de determinar l'objectiu de la filosofia (o, en termes spinozians, la "forma de la idea vertadera"), mentre que la segona s'ocupa d'estudiar els mitjans pels quals podem assolir aquest objectiu (és a dir, el "contingut de la idea vertadera").

La primera d'aquestes dues parts parteix del caràcter reflexiu de les nostres idees, és a dir, del fet que no solament podem pensar-les sinó que, a més, podem pensar en elles, podem pensar què són. D'aquesta peculiaritat de les nostres idees, Spinoza dedueix el següent:

La **filosofia**, que és l'intent de conèixer com és que coneixem coses en general (i constitueix, per tant, una pràctica essencialment reflexiva), no té com a objectiu, a diferència del que va dir Descartes, trobar quina és la idea de la qual no podem dubtar, sinó que solament necessita que tinguem una idea vertadera, sigui quina sigui, per a "reflexionar-la" i, així, fer-nos comprendre la nostra potència de conèixer.

La segona part del mètode s'ocupa, com hem anticipat, del contingut de la idea vertadera, és a dir, de determinar en què consisteix la idea adequada o, novament segons la terminologia spinoziana, la **idea expressiva**. En aquest punt, és important assenyalar que *adequat* no significa, per Spinoza, la correspondència de la idea amb alguna cosa que aquesta representa o designa, sinó la conveniència de la idea a la causa que expressa. Les idees que corresponen adequadament a les coses que representen o designen són allò que Descartes va anomenar *idees clares i distintes*; les idees adequades de Spinoza són, en canvi, les que ens fan conèixer l'essència d'allò que expressen. Així, doncs, el problema del mètode de Spinoza és com fer d'un pensament vertader una idea adequada, capaç d'encadenar-se amb altres idees adequades. I aquí, un cop més, **Spinoza és contrari a Descartes: no es tracta, com per a l'autor del *Discurs del mètode*, d'obtenir certes propietats de la causa a partir de certes propietats de l'efecte** (la qual cosa comporta l'equiparació dels modes infinits –mediats o immediats– als atributs que, conformant la idea de Déu, expressen l'essència de la substància en si mateixa) **sinó de, partint de l'efecte, arribar a determinar la causa, encara que sigui per ficció** (com es fa, per exemple, quan es defineix el cercle com l'efecte d'una línia que gira) i, un cop reconeguda com a **raó suficient**, comprendre el coneixement de l'efecte pel coneixement que tenim de la causa. El mètode spinozià és, com el cartesià, regressiu en un primer moment, però un cop arriba a la idea de Déu, es gira novament cap als efectes i, gràcies al coneixement que en té quan pren aquesta idea com a causa, es torna reflexiu.

En relació amb aquest mètode se'ns planteja, però, el problema següent: si necessitem tot un procés per a passar del pensament vertader a la idea adequada o expressiva, deu ser perquè no totes les nostres idees ho són, és a dir, perquè tenim idees inadequades o inexpressives; ara bé, com és possible que tinguem aquest tipus d'idees si, com hem dit, no hi ha res que no sigui, en un grau o un altre, expressió de la substància divina? Per a respondre a aquesta pregunta, haurem de determinar les condicions sota les quals tenim idees en general. Començarem recordant que tot allò que és mode és una part de la potència de Déu i experimenta, per tant, la influència de les altres parts; si és així, la resta d'idees actuen sobre la nostra ànima i la resta de cossos sobre el nostre cos, de tal manera que les idees que tenim depenen, d'una banda, de la nostra potència de conèixer (és a dir, de nosaltres mateixos) com a causa formal i, d'una altra, de les coses exteriors com a causes materials. Ara bé, d'una banda, no tenim idea ni del nostre cos ni de la nostra ànima (ni, per tant, de nosaltres

mateixos) amb independència de l'efecte que ens produeixen les coses exteriors i, d'una altra banda, tampoc no tenim les idees de les coses exteriors, ja que elles són en Déu, però no en tant que ell constitueix la nostra ànima o el nostre esperit. Per tant, el problema no és com és que tenim idees inadequades, ja que aquestes són el resultat de la doble privació de coneixement que constitueix el nostre estat natural, sinó com arribem, partint d'aquestes últimes, a tenir idees adequades. Si un trànsit com aquest és possible, és perquè la idea inadequada té alguna cosa positiva i, per tant, vertadera. Així, per exemple, encara que sabem que el Sol no està a dos-cents peus de nosaltres, continuarà essent cert que ens ho sembla, i és únicament perquè tenim aquesta impressió i la podem posar en relació amb d'altres que podem suprimir el nostre error, encara que no, la nostra imaginació. La idea inadequada no és, doncs, totalment oposada a la idea adequada, de la mateixa manera que la impressió no és contrària a l'expressió, sinó que constitueix un estadi anterior a aquesta i indispensable per a arribar a produir-la.

Les diferències entre Spinoza i Descartes no es redueixen, però, a la manera en què arribem a tenir idees adequades, sinó que també fan referència a l'objectiu final de la filosofia, que segons Spinoza no és cap altre que el coneixement adequat de la substància divina. Amb relació a aquest tema, Descartes opina que Déu és causa de si mateix, però en un altre sentit que una causa eficient és causa del seu efecte, és a dir, que el mot *expressió* és **equívoc** i, per tant, s'utilitza en un sentit diferent quan es diu que la substància s'expressa en si mateixa que quan afirmem que els atributs s'expressen en els modes. Per Spinoza, en canvi, Déu és causa de totes les coses en el mateix sentit en què és causa de si mateix, la qual cosa vol dir, primer, que el terme *expressió* és **unívoc** (és a dir, que s'utilitza en un mateix sentit quan s'afirma que la substància s'expressa en si mateixa que quan diem que ho fa per si mateixa) i, segon, que és **immanent** (i, per tant, tampoc no l'utilitzem en sentits diferents quan parlem de l'expressió de la substància en si i per si mateixa, d'una banda, i de l'expressió dels atributs en els modes, d'una altra).

Nota

El concepte de raó suficient prové de Leibniz, autor amb el qual Spinoza té tantes afinitats com discrepàncies.

Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Gilles Deleuze i el problema de l'expressió", de la bibliografia del final del mòdul.

Bibliografia

1. Metafísica i expressió: introducció al pensament d'Eduard Nicol

En aquest apartat hem inclòs només textos del mateix Eduard Nicol perquè la bibliografia secundària sobre aquest autor no ens ha semblat, fins on la coneixem, gaire satisfactòria. Els quatre llibres ressenyats a continuació, sense constituir una tetralogia en sentit estricte, conformen un bloc unitari dins l'obra d'aquest pensador. Els hem ordenat segons l'ordre cronològic de la primera edició; quan han estat objecte d'una segona versió (pràctica relativament habitual dins la producció bibliogràfica de Nicol) hem adjuntat la data de la segona edició entre parèntesis.

Nicol, E. (1946). *La idea del hombre* (2a. ed., 1977). Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

Primera obra important de Nicol, en què va exposar per primer cop la tesi de la historicitat de l'ésser humà. En síntesi, el que es defensa en aquest text és la idea segons la qual el procés històric de totes les modalitats expressives és susceptible d'una regulació legal rigorosa, que troba el seu lema en les paraules següents de la introducció del llibre: "tot canvia, menys la llei que regeix el canvi". La segona edició manté l'esquema teòric de la primera, però sí en aquesta els conceptes estaven molt adherits a les dades històriques, en aquella, en canvi, els plans filosòfic i historiogràfic estan més ben definits.

Nicol, E. (1950). *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*. Mèxic: Colegio de México.

Potser el text més difícil de trobar actualment dels que hem inclòs en aquesta llista. En ell s'introdueix en l'obra de Nicol la preocupació pel problema dels principis de la ciència natural, que constitueix un antecedent de l'anàlisi comparativa entre la física i la metafísica que més tard s'efectuarà en la *Metafísica de la expresión*, com també en la tesi del caràcter dialògic del coneixement humà.

Nicol, E. (1957). *Metafísica de la expresión* (2a. ed., 1974). Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

El llibre més important de Nicol, en què aquest pensador va començar a prescindir dels materials sobre les modalitats típiques de l'expressió (és a dir, els dominis psicològic, estètic, lògic i lingüístic) acumulats en algunes de les seves obres anteriors, com ara *La psicología de las situaciones vitales* o *La vocación humana*.

Nicol, E. (1965). *Los principios de la ciencia*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

Aquest llibre prossegueix la tasca metafísica d'una crítica de la raó iniciada a *La idea del hombre* gairebé vint anys abans. S'ocupa en particular de la qüestió dels principis comuns a la física i la metafísica, que va ser plantejada per primer cop pel seu autor en la *Metafísica de la expresión*.

2. Giorgio Colli i l'expressió

Aragay Tusell, N. (1993). *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona: Anthropos.

La monografia més notable sobre Colli en castellà. Particularment pertinent per al nostre tema és el seu tercer i últim capítol, titulat "Nueva teoría del logos como metafísica de la expresión".

Colli, G. (1977). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.

El text més conegut de Colli perllonga i fa una mica més assequibles les tesis que ja havia anticipat el seu autor a propòsit dels filòsofs grecs principals. En aquest llibre, Plató i Aristòtil no ocupen un lloc tan preponderant com a *Filosofía de la expresión* i es dedica, en canvi, una mica més d'atenció a certs pensadors presocràtics.

Colli, G. (1978). *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama.

En aquest conjunt d'aforismes, Colli s'interessa per Nietzsche en tant que entén que va ser qui va denunciar per primer cop l'element decadent de la modernitat vinculant-lo amb la degeneració de la tragèdia, que va ser el mecanisme expressiu inaugural de la cultura a Occident. Malgrat això, Colli fa una lectura crítica de Nietzsche, que posa de manifest algunes contradiccions del pensador alemany, sense negar-li en cap moment el paper decisiu com a referent indispensable per a la filosofia contemporània.

Colli, G. (2004). *Filosofía de la expresión*. Madrid: Siruela.

L'obra cabdal de Colli és aquest llibre de lectura difícil, gairebé críptica, en el qual ens hem centrat en les pàgines immediatament precedents. És aquí on l'autor es planteja les seves preocupacions fonamentals: la distinció entre la substància de l'expressió i les seves representacions, els falsejaments successius de la substància que es produeixen necessàriament al llarg del procés expressiu, la decadència del *logos* filosòfic que resulta d'aquesta incapacitat de les representacions per a expressar adequadament la substància, etc.

3. Gilles Deleuze i el problema de l'expressió

Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.

La tesi doctoral de Deleuze no és justament un dels seus textos més coneguts, però comença a ser reivindicada com un dels més notables de la seva trajectòria filosòfica. Aquest llibre ha contribuït notablement a la recent recuperació de Spinoza en l'àmbit acadèmic i, juntament amb la *Filosofia de la expresión* de Colli, és l'obra més important per a estudiar el tema de l'expressió en la filosofia contemporània.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1988). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. València: Pre-Textos.

Un text difícil i experimental, que constitueix una espècie de continuació de *El Anti-Edipo*, escrit també en col·laboració amb Félix Guattari. No conté cap secció en què es tracti de manera sistemàtica el problema de l'expressió, però aquest apareix parcialment exposat en els apartats que parlen del llenguatge ("Postulados de la lingüística", "Sobre algunos regímenes de signos", etc.).

Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.

Una de les obres mestres del pensament francès de la segona meitat del segle XX i (amb *Diferència i repetició*) el llibre més important de Deleuze. Dividida en trenta-quatre sèries de paradoxes, el problema de l'expressió es planteja sobretot a les sèries tercera, quarta i vintena.

Pardo, J. L. (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel.

Molt probablement, la millor monografia sobre Deleuze (malgrat que va ser escrita quan el filòsof francès encara era viu i la seva obra, per tant, no estava acabada). És especialment pertinent per al tema que ens ocupa la secció d'aquest text titulada "Del pliegue a la expresión".