

L'ART DEL RETRAT CONCEPTUAL. DELEUZE I LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA

Julien CANAVERA

Resum

La tasca que Deleuze assigna a la pràctica del comentari no és cap altra que la d'alliberar el pensament de l'ordre filosòfic custodiat per la historiografia estàndard. És per això que el filòsof francès recorre a un determinat tipus de discurs, qualificat com a «indirecte lliure», capaç d'amollir les closes en les quals la Història de la Filosofia ha confinat i arraconat els pensadors –i, amb ells, el pensament. Així mateix, Deleuze posa en relleu l'existència d'un «esdevenir-filosòfic», el qual, alhora que ultrapassa la falsa alternativa d'allò etern i d'allò històric, fa aflorar i anuncia una concepció nova (*intempestiva*) de la (història de la) filosofia.

Paraules clau: Deleuze, història, esdevenir, constructivisme, cartografia, rizoma.

The Art of the Conceptual Portrait. Deleuze and the History of Philosophy

Abstract

The task that Deleuze assigns to the practice of commentary is no other than the liberation of the thought of the philosophical order guided by standard historiography. Thereby, the French philosopher makes a specific type of speech, classified as «free indirect», capable of weakening the confines in which the history of philosophy has remained restricted and limited to thinkers, and the process of thought itself. Deleuze similarly points out the existence of a «philosophical becoming», which, while surpassing the false alternative of the eternal and the historical, points to a new (not limited by time) conception of (the history of) philosophy.

Key words: Deleuze, history, becoming, constructionism, cartography, rhizome.

Quan escric sobre un autor, el meu ideal seria no escriure res que pugui entristir-lo, o, en cas que sigui mort, res que pugui fer-lo plorar a la seva tomba: pensar en l'autor sobre qui s'escrui... Evitar la doble ignomínia de l'erudit i del familiar. Tornar a l'autor un poc de l'alegria, de la força, de la vida amorosa i política que ell ha sabut donar, inventar.

G. Deleuze, *Diàlegs*

1. Introducció

El projecte general de Deleuze es podria resumir de la manera següent: es tracta d'iniciar una variació en l'exercici del pensament, d'introduir –segons la comminació de Nietzsche a distanciar-se del «vell estil»– una diferència en la pràctica de la filosofia, tant en el seu contingut com en les seves formes d'expressió.¹ Deleuze es fixa, per tant, un objectiu relatiu i aparentment modest: la qüestió consisteix, en poques paraules, i segons la ja consagrada expressió foucaultiana, a «pensar d'una altra manera»; és a dir, per concretar el que venim anunciant, a «desplaçar les fronteres» (*LS*, 89)² que circumden el pensament dins d'aquest camp de saber anomenat Filosofia. És per això que Deleuze considera com a tasca prèvia i ineludible el fet d'endinsar-se en –i de fer– «història de la filosofia», puix que qualsevol doctrina, malgrat la genial temptativa del seu autor per *dir* totes les implicacions filosòfiques que deriven del problema constituent que ell ha sabut plantejar, continua allotjant –*embolicat* en el seu seny– quelcom de no-dit; quelcom d'impensat o de (?)–pensat, del qual la *intempestivitat* potencial mai no ha de ser infravalorada. Així doncs, podem valdre'ns d'aquesta inquietud, expressada per Foucault en la seva introducció a *L'ús dels plaers*, per aclarir el sentit que Deleuze atribueix a la *pràctica* historiogràfica: «saber en quina mesura el treball de pensar la seva pròpia història pot alliberar el pensament d'allò que pensa en silenci i permetre-li pensar d'una altra manera».³ La qüestió va concretant-se: es tracta de pensar les forces que determinen el pensament i, per tant, de pensar al límit del pensament alhora que de fer tornar pensable l'esmentat límit. «Ja que el que és propi d'allò nou, és a dir, la diferència, és sol·licitar al pensament forces que no són, ni avui ni demà, les del reconeixement; poders d'un model completament diferent, en una *terra incognita* mai reconeguda ni reconoscible» (*DR*, 177).

Ara bé, en el «camp de batalla» filosòfic existeix una força (reactiva), el propòsit essencial de la qual és concebre –i presentar-nos– la successió dels sistemes filosòfics sota la forma d'una «odissea» monumental i èpica. En efecte, allò que, fonamentalment, ens conta la Història estàndard de la Filosofia no és cap altra cosa que el «llarg relat» de la

¹ Cf. J.-L. PARDO, *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel, 1990, pàg. 8.

² Cf. Bibliografia.

³ M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*. París: Gallimard, 1984, pàg. 15.

Raó. Estrictament, caldria dir: «història de la raó *occidental*», però aquest adjectiu cartogràfic constitueix ja per si mateix una tipificació que s'estableix des del defora d'aquest text inacabable que és també el de la Metafísica; perquè ja sabem que la raó metafísica s'imagina com a única –no es distingeix d'altres raons–, alhora que li manquen punts cardinals; ací la raó «no es pensa a si mateixa *en* la història, sinó que la seva pròpia història és una història que es constitueix contant-se».⁴

El relat tradicional de l'odissea filosòfica presenta dues versions històriques de fàcil reconeixement: la primera, antiga, es caracteritza per col·locar la raó en un cel teòric aliè al decurs temporal i, correlativament, per assimilar la cadena dels filòsofs a l'«eterna cadena dels savis»; pel que fa a la segona, que és més pròpia de la modernitat, es distingeix de la primera per acostar la raó al temps i fer de les doctrines filosòfiques un «encadenament de la història». No obstant això, per més que la «historització» (moderna) de la raó tingui el mèrit de revalorar –encara que sigui fins a cert punt– els drets del canvi, de la variació i, àdhuc, d'una determinada discontinuïtat, no per això deixa aquesta estratègia de ser insuficient si, com és el cas de Deleuze, el que es pretén és alliberar el pensament de tota transcendència, i el seu esdevenir, de tota estratificació històrica; la «filosofia de la història» (que, des d'un cert punt de vista, és una cosa així com la filla legítima de la historiografia estàndard) es caracteritza precisament per dibuixar un moviment circular i autocentrat al final del qual es torna a trobar allò que, implícitament, s'havia postulat a l'origen. Raó per la qual les diverses anelles de la cadena filosòfica són un no-res per si mateixes, un no-res en si mateixes; tan sols poden cobrar sentit i valor en la claror d'aquesta Raó que actua com a causa final i unificadora de la sèrie.

Per tal d'alliberar el pensament de les seves cadenes, ja siguin eternes o històriques –cosa que, dita d'una altra manera, significa restaurar els drets del pensar enfront del monopoli d'una raó les finalitats de la qual són de vegades poc raonables–, cal fer un pas endavant; pas que Nietzsche (seguit pel mateix Deleuze) va ser el primer de realitzar. En aprofundir en la historicitat de la raó, Nietzsche va descobrir, més enllà d'aquesta, un esdevenir del pensament –un «esdevenir-filosòfic», dirà Deleuze– la propietat del qual consisteix a doblar l'encadenament històric sense tanmateix confondre-s'hi. D'ara endavant, hem de tenir en compte, per consegüent, que la cadena dels filòsofs no és cap altra cosa que «una cadena trencada, la successió de cometes, llur discontinuïtat i llur repetició que no fan referència ni a l'eternitat del cel que travessen, ni a l'eternitat de la terra que sobrevolen. No hi ha cap filosofia eterna, ni cap filosofia històrica. Tant l'eternitat com la historicitat de la filosofia es redueixen a això: la filosofia sempre intempestiva, intempestiva en cada època» (*NPh*, 122-123).

⁴ J.-L. PARDO, *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Barcelona: Montesinos, 1989, pàg. 24.

2. L'Èdip pròpiament filosòfic

La Història de la Filosofia constitueix, tal com venim assenyalant, el primer obstacle que oposa una franca resistència a la temptativa de pensar diferentment. Aquesta «formidable escola d'intimidació» (*D*, 20), tal com Deleuze es plau d'estigmatitzar-la, es caracteritza, en primer lloc, pel fet d'haver produït històricament una «imatge del pensament»;⁵ imatge «ortodoxa» o «dogmàtica», el *logocentrisme* de la qual, per dir-ho en clau derridiana, desqualifica d'antuvi qualsevol intent de fer aflorar el pensament des dels marges de la representació, aquesta «forma emblemàtica de la raó». Si Deleuze arriba, llavors, a assimilar la Història de la Filosofia a una empresa d'edipització forçada del pensament,⁶ és perquè aquella acompleix una vertadera funció repressiva en imposar un model discursiu, a més de castrar-nos intel·lectualment amb el seu «com voleu pensar sense haver llegit Plató, Descartes, Kant i Heidegger, i tal o tal llibre sobre ells?». D'això deriva la crítica lapidària de Deleuze: «Històricament s'ha constituït una imatge del pensament, anomenada filosofia, que impedeix que les persones pensin» (*D*, 20).

Agent ahora que «marcador temporal del Poder» (*SP*, 103), la Història de la Filosofia actua en el camp del saber com una autèntica «policia noològica». Regida per exigències sistematicoclassificatòries i genéticoevolutives, ens obliga, d'una banda, a reunir els pensadors en escoles, i d'altra banda, a endreçar les doctrines filosòfiques com a pautes necessàries –però sempre superables– que jalonarien la línia de progrés infinit de la Raó humana des del balbuceig presocràtic. Així mateix, la Història de la Filosofia no dubta a enfocar l'esdevenir dels sistemes de pensament sota el prisma del recompte èpic, transformant d'aquesta manera la invenció en descobriment i les modestes veritats en gegantines epopeies.⁷ No és, doncs, gens estrany que la dita Història defensi i promogui en darrera instància una imatge «arborescent» del pensament calcada de l'Estat, amb els seus subjectes, els seus tribunals i els seus judicis;⁸ una imatge conceptualment inepta, però ahora políticament reaccionària.

El pensament pren la seva imatge filosòfica de l'Estat com a bella interioritat substancial o subjectiva. Inventa un Estat pròpiament espiritual, tal com un Estat absolut, que no és ni de bon tros un somni, atès que funciona efectivament a l'esperit. D'això deriva la importància de nocions com les d'universalitat, mètode, preguntes i respostes, reconeixement i recognició, idees justes, tenir sempre idees justes. D'això deriva la importància de temes com els d'una república d'esperits, una investigació de l'enteniment, un tribunal de la raó, un pur «dret» del pensament amb ministres de l'Interior i funcionaris del pensament pur. La filosofia està impregnada del projecte de convertir-se en la llengua

⁵ Cf. *DR*, cap. III; *NPh*, cap. III, § 15; *PS*, conclusió.

⁶ Cf. *P*, pàg. 14.

⁷ Cf. M. FOUCAULT, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», a: *Dits et écrits*. París: Gallimard, 1994, vol. II, pàg. 141-142.

⁸ Cf. *D*, pàg. 33. Vegeu així mateix R. SCHÉRER, *Regards sur Deleuze*. París: Kimé, 1998, pàg. 8.

oficial d'un Estat pur. Així, l'exercici del pensament s'ajusta tant a les finalitats de l'Estat real, a les significacions dominants, com a les exigències de l'ordre establert. (*D*, 20)

Per consegüent, si la qüestió rau a «*penser autrement*», i si la possibilitat d'induir una variació en l'exercici del pensament comporta la necessària de(con)strucció de la imatge dogmàtica, aleshores és indispensable, com a pauta prèvia i ineludible, posar en dubte la Història que li serveix de garant. A aquest efecte, cal fendre en primer lloc la «bella interioritat» historiogràfica, obrir els seus cadastres i les seves fronteres que –se suposa– han estat establerts «una vegada per sempre», amb la finalitat de (re)connectar el pensament sobre aquest defora que li és essencial i que Deleuze anomena «esdevenir-filòsof» (*D*, 8). La qüestió és, en altres paraules, idear una història alternativa a l'estil foucaultia, és a dir, «fer de la història una contra-memòria i desplegar-hi, per consegüent, una forma totalment distinta del temps».⁹ Només així és com el (esdevenir del) pensament aconseguix escapar-se de l'atròfia historicista, de la successió unilineal i teleològica de sistemes «ben acabats», per presentar-se tal com és, a saber: com una coexistència de plans heterogenis, els múltiples components i estrats dels quals estan arrossegats en un moviment incessant, del qual l'historiador –convertit en geògraf i cartògraf– ha de dibuixar els contorns. Així mateix, el temps de l'esdevenir filosòfic ja no està subjectat ni a l'abans ni al després (Aristòtil després de Plató, Kant abans de Hegel), sinó que remet a un «*temps stratigràfic*, en què l'abans i el després tan sols indiquen un ordre de superposicions» (*QPh*, 61). Per això –escriu Deleuze– «hi ha un esdevenir-filòsof que no té res a veure amb la història de la filosofia, i que passa més aviat per aquells que la història de la filosofia no aconseguix classificar» (*D*, 8).

Dit això, podríem afirmar pel que fa a la Història de la Filosofia el que Deleuze assevera respecte de la història en general, és a dir, que «la història [...] és només el conjunt de condicions gairebé negatives que fan possible l'experimentació de quelcom que és aliè a la història» (*QPh*, 106). I si bé és cert que l'esdevenir (filosòfic) quedaria reduït a quelcom de merament transitiu, inestable, purament virtual, sense una història (de la filosofia) que l'actualitzés, no per això es confon amb les seves efectuacions històriques. És ben cert que, «sense la història, l'experimentació romandria indeterminada, incondicionada, però l'experimentació no és històrica, és filosòfica» (*QPh*, 106). Aquesta és la raó per la qual fer història de la filosofia es converteix en una empresa perillosa: ja no pot pretendre ser la presentació objectiva dels sistemes filosòfics, ni pot aspirar tan sols a inserir un sistema donat dins d'un llinatge o una família filosòfica, puix que la discontinuïtat mateixa del temps filosòfic (així com la singularitat del pla o del problema corresponent a un filòsof) impedeix qualsevol generalització. Es tracta, inversament, de rastrejar les línies trencades i divergents que travessen la Història de la

⁹M. FOUCAULT, *op. cit.*, pàg. 153.

Filosofia per treure a aquest mapa gegantí (d'encuny marcadament platonicohegelià) uns trossos o parcel·les cada vegada més grans de pensament alliberat de les taxonomies vigents. La qüestió, per tant, és fer una «cartografia», és a dir, desembolicar les línies que componen el dispositiu historiogràfic per tal de trobar, sota la seva «segmentarietat dura», els traços i els altres passadissos arran dels quals les coses comencen a moure's. Així mateix, «cal instal·lar-se en les línies mateixes, que no es conhorten amb el fet de compondre un dispositiu, sinó que el travessen i l'arrosseguen, de nord a sud, d'est a oest o en diagonal» (*DRF*, 317).

En aquest punt, la pràctica deleuziana del comentari s'assembla a un autèntic malabarisme filosòfic on es compaginen exegesi rigorosa i gosadia en l'exercici del pensament. En efecte, allò que es posa en marxa ací és l'acoblament insòlit de dues influències aparentment heterogènies: l'anomenat «mètode dianoemàtic» de Martial Guérout i la concepció nietzscheana de la interpretació entesa com a força. Del primer, Deleuze en reprèn la idea segons la qual qualsevol sistema filosòfic és reductible, mitjançant contracció sincrònica, a un problema matricial: es tracta, tal com es mostrarà més endavant, d'extreure el nucli constituent d'una filosofia, la seva «idea-sistema», el seu «dianoema» (*dianoème*).¹⁰ Però alhora, i seguint Nietzsche, Deleuze reclama i s'apropia la idea esmentada més amunt segons la qual la història de la filosofia, convertida en esdevenir dels sistemes, sempre requereix una avaluació i un diagnòstic cas per cas, quedant així descartat l'ideal (cartesià) d'un descobriment successiu de la veritat i d'un coneixement atemporal de les doctrines. La feina monogràfica de Deleuze fa aflorar, doncs, una complexa i subtil mescla de classicisme i de novetat (revolucionària). Deleuze, *anarchiste tory*.¹¹

3. Sobre el discurs indirecte lliure i conseqüències

Desfer –i desfer-se de– la Història de la Filosofia vol dir, abans que res, escapar-se de les constriccions que dimanen de les burocràcies intel·lectuals, les quals solen operar com a guardians de l'ordre filosòfic preestablert. En altres paraules, la qüestió rau a evitar, costi el que costi, les qüestions d'ortodòxia i d'escolàstica. En efecte, què són «el Hume vertader» o «el Kant vertader» sinó imatges dominants (custodiades per la policia noològica) que configuren aquest lloc fèrtil en discussions i altres debats tan elevadament narcisistes com infructífers? Al contrari, cal idear un mètode que sigui capaç d'amollir les closes, els cadastres i altres termenals fixos en els quals la Història de la Filosofia ha arraconat els pensadors, i amb ells, el pensament. Per a Deleuze, es tracta, per tant, de «minar els murs i travessar-los amb una llima, lentament i amb paciència» (*ACE*, 162), per tal d'«aconseguir fer-hi passar una línia de fugida» (*D*, 24). Aquesta és la raó per la qual

¹⁰ M. GUÉROULT, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. París: Aubier-Montaigne, 1979, pàg. 79 i 181.

¹¹ En referència al títol del llibre de J.-C. MICHÉA, *Orwell, anarchiste tory*. Montpeller: Climats, 2008.

Deleuze es decanta per una forma de discurs, anomenat «discurs indirecte lliure»,¹² el peculiar efecte del qual consisteix a fer tornar borroses les fronteres que existeixen entre l'autor comentat i l'autor que el comenta. Dit això, convé subratllar dos esculls amb els quals topen sovint alguns comentaristes. El primer seria considerar que Deleuze, a través de les seves obres monogràfiques, s'endinsa en la història de la filosofia des de la presència subjacent, autònoma i una mica retreta del simple comentarista respecte de l'obra comentada, i en conseqüència, reduir les seves monografies a un menut exercici sense importància pel qual un nom nou intenta afermar-se en l'escalafó ben vigilat de l'Acadèmia.¹³ El segon, que és el correlat del primer punt, seria reiterar l'errada encara tenaç i persistent que consisteix a dividir l'obra de Deleuze en dos blocs (o fins i tot tres): els comentaris d'una banda, i les seves obres en nom propi (o en duo) d'altra banda.

Contra el primer punt. Cal assenyalar que els seus estudis monogràfics, per més que apareguin sota la forma d'una feina simple i banalment modesta pel que fa a la seva pretensió escolar i didàctica, testimonien l'interès (heterodox) de Deleuze per uns filòsofs que disten molt de ser els pensadors predilectes de la seva època; una època més aviat dominada per les tres «H» (Hegel, Husserl i Heidegger), és a dir, per un corrent fenomenològic que, segons el que opina Deleuze, configura «una escolàstica encara pitjor que la de l'Edat Mitjana» (*D*, 18). Considerant abans que res que «a la filosofia li manca empirisme» (*ID*, 196), Deleuze es decanta per aquells filòsofs que s'allunyen, en major o menor mesura, de la tradició racionalista o platonicohegeliana, la marcada inspiració dialèctica de la qual sempre acaba, per complexos i subtils que siguin els seus recorreguts, subordinant allò múltiple a l'U, l'esdevenir a l'Ésser, les parts al Tot –i, al capdavant, la vida al pensament. La dialèctica, que podríem definir en termes generals com «aquest art que ens convida a recuperar propietats alienades», és efectivament indissociable –com bé va mostrar Nietzsche– d'un moviment de la degeneració (el nihilisme) que, sota les exigències aparentment innòcues de veritat i de raó, testimonia el compromís del «pensador pur», de la «ciència “pura”» amb unes forces que, al seu torn, no són tan raonables (Estats, religions, valors en curs). La (història de la) filosofia convertida en «recompte de totes les raons que l'home es dóna per obeir»: heus ací el que ensenya la història de la filosofia, des dels socràtics fins als hegelians, és a dir, «la història de les llargues submissions de l'home i de les raons que es dóna per legitimar-les» (*N*, 216).

Deleuze no està per orgues quan es tracta de denunciar aquesta falsa creença en els Universals; l'Ésser, l'U i el Tot no són més que «el mite d'una falsa filosofia totalment impregnada de teologia» (*LS*, 323).¹⁴ Per contra, Deleuze troba en els filòsofs pels quals

¹² E. ALLIEZ, *Deleuze. Philosophie virtuelle*. París: Synthélabo, 1996, pàg. 9.

¹³ Cf. J.-L. PARDO, *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel, 1990, pàg. 16.

¹⁴ Vegeu A. VILLANI, «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze». *Noesis* (Niça), núm. 5, 2003, pàg. 203.

s'interessa un «vincl secret», «una línia trencada, explosiva, absolutament volcànica» (*ID*, 192) que passa entre Lucreci, Hume, Spinoza, Nietzsche i Bergson; línia maleïda que es caracteritza per «la crítica d'allò negatiu, la cultura de l'alegria, l'odi a la interioritat, l'exterioritat de les forces i de les relacions, la denúncia del poder» (*P*, 14), i que haurà de culminar en «la gran identitat Spinoza-Nietzsche» (*P*, 185). Doncs bé, així com la qüestió és tornar a pensar en el present aquestes filosofies «menors» del passat «a favor, ho espero, d'un temps per venir»;¹⁵ així mateix, el que ha estat pensat ha de ser pensat novament, ja que cada pensament és un esdeveniment profusament dotat de virtualitats infinites que es poden actualitzar al preu d'un autèntic acte de creació.

A conseqüència d'això, el to emprat en els estudis monogràfics dóna testimoni de l'existència d'«una causa comuna a l'autor comentat i a l'autor que comenta», tal com ho exemplifica el magistral *Nietzsche i la filosofia*. Discurs indirecte lliure: aquest és el moment «en què les dues posicions de subjecte s'insinuen l'una en l'altra» (*F*, 17); idees pròpies i alienes s'entrellacen de manera que la distinció entre elles esdevé amb prou feines possible. Així mateix, apareix —escriu Deleuze— una «zona d'indiscernibilitat», de tal manera que «hi ha un àmbit *ab* que pertany tant a *a* com a *b*, en què *a* i *b* “es tornen” indiscernibles» (*QPh*, 25). En aquest sentit, Deleuze subscriuria de bon grat les paraules de Man Ray: «Considera com a autoretrats tot el que faig»,¹⁶ però sempre sota la condició d'una col·lisió despersonalitzant de l'autor que retrata amb l'autor retratat. Per a Deleuze, l'acte d'engendrar «pensament» en el pensar es produeix efectivament arran d'encontres (originàriament violents i involuntaris) amb altres pensaments, el resultat dels quals rau en la dissipació de les identitats, i, correlativament, en l'expressió de singularitats impersonals i preindividuals;¹⁷ «esplendor de l'“ES”», diu també Deleuze en el seu prefaci de *Diferència i repetició*. Així mateix, «allò primer és un ES PAR-LA, murmuri anònim en el qual es disposen emplaçaments per a possibles subjectes: “un gran brunzit incessant i desendreçat del discurs”» (*F*, 62).

L'«ES» desacreditat, subjecte indefinit de la banalitat, de la cèlebre «banalitat quotidiana» oposada per Heidegger a l'autenticitat de l'existència, aquest «ES» que no hauria de designar res més que la senya de l'opinió, del lloc comú, dels clics, es transforma en Deleuze, arran de la seva pròpia impersonalitat, en un indicatiu de la més alta potència vital i cogitativa.¹⁸ Es converteix en l'«operador esdevenimental» per excel·lència, en el vector que fa subsistir, més enllà de les coordenades personalològiques (i objectuals), el sentit produït (un altre nom del problema) per una determinada filosofia. Ara bé,

¹⁵ F. NIETZSCHE, *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006, pàg. 12: «...actuar contra el temps, i d'aquesta manera sobre el temps, a favor (ho espero) d'un temps per venir».

¹⁶ M. RAY, *Ce que je suis et autres textes*. París: Hoëbeke, 1998, pàg. 32.

¹⁷ Cf. M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. París: Kimé, 1999, pàg. 7.

¹⁸ Vegeu R. SCHÉLER, *op. cit.*, pàg. 32.

d'aquesta indecidibilitat del subjecte de l'enunciació en deriven les crítiques oposades i convergents que se solen adreçar en contra del mètode deleuzià: es col·loca Deleuze davant d'una falsa alternativa arran de la qual se li retreu o bé de reduir l'activitat filosòfica al mer comentari, o bé de reencaminar els autors comentats cap a la seva pròpia filosofia. No obstant això, l'efecte principal que es dedueix d'aquesta estratègia haurà justament de desembocar en el qüestionament de tota propietat del pensament i en l'afirmació correlativa de la seva dimensió ineluctablement col·lectiva i impersonal. De la mateixa manera que la vida (que l'activa i que, en canvi, exigeix ser afirmada per ell), el pensament «no és quelcom personal» (*D*, 12). Així mateix, podríem valdre'ns d'una citació extreta de *L'Anti-Èdip* i dir *mutatis mutandis* que és al subjecte (de l'enunciació) a qui li manca pensament, o bé el pensament, el que no té subjecte fix.¹⁹

Dit això, convindria –per parafrasejar Klossowski– fer com si les obres monogràfiques de Deleuze fossin falsos estudis.²⁰ No tant perquè hi hauria raons per dubtar de la solvència dels seus treballs –ben al contrari–, sinó perquè la qüestió, com ja assenyalàvem pàgines enrere, rau a evitar aquestes interminables qüestions d'ortodòxia i d'escolàstica de les quals el mateix Deleuze intenta escapar-se. Per a ell, «fer» història de la filosofia és una cosa així com l'«art del retrat en pintura»: «es tracta de retrats mentals, conceptuals». Però aquesta semblança del retrat amb el retratat s'ha d'aconseguir «per mitjans no semblants»:

La manera d'alliberar-me –escriu Deleuze– que feia servir en aquella època consistia, segons el que crec, a concebre la història de la filosofia com una mena de sodomia, o, dit d'una altra manera, d'immaculada concepció. M'imaginava apropant-me a un autor per l'esquena i deixant-lo embarassat d'una criatura que, essent seva, seria això no obstant monstruosa. *Era molt important que el fill fóra seu, calia per tant que l'autor digués efectivament tot el que jo li feia dir; però era igualment necessari que es tractés d'una criatura monstruosa, per això calia passar per tota mena de descentraments, llicaments, trencaments i emissions secretes, que em causaren molt de plaer.* (*P*, 15, ss.)

Però repetim-ho: quan Deleuze parla, d'una manera una mica provocativa, de «fer fills a l'esquena d'un filòsof», no vol dir que la qüestió sigui la de deformat, desnaturar o forçar sense res més, sinó d'entrar en una filosofia amb l'objectiu d'aclarir per on els feixos mal·leables dels conceptes tracen una línia «interpretativa» que ningú, fins llavors, no havia entrevist ni seguit. Aquesta és, de fet, una de les facetes del que Villani considera que és un «principi de legitimació com a pedra cantonera del *bon llibre*»;²¹ principi que es troba «secretament allotjat» en l'obra de Deleuze i que es declina en tres

¹⁹ Cf. ACE, pàg. 33-34.

²⁰ Cf. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche y el círculo vicioso*. Madrid: Arena Libros, 2004, pàg. 13.

²¹ A. VILLANI, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. París: Belin, 1999, pàg. 56.

aspectes. Si s'escriu un llibre, és per: 1r- remeiar una *errada* global (funció polèmica del llibre); 2n- reparar un *oblit* referent al tema tractat (funció inventiva); 3r- crear un *concepte* nou (funció creativa).²²

Contra el segon punt. Els estudis de Deleuze –i ací rau precisament allò important de la seva feina com a historiador de la filosofia– són part integrant, i no tan sols en qualitat de preàmbul o pròdrom, de la filosofia que portarà el seu nom –heus ací, a part d'això, la paradoxa que signa tota la seva filosofia, que diu així: només s'ateny allò més singular sempre que s'arribi a allò més impersonal.²³ Així doncs, les obres monogràfiques són –per a Deleuze– l'ocasió de confeccionar-se una potent artilleria conceptual, de «[fondre] els conceptes antics de la mateixa manera que es pot fondre un canó per fabricar armes noves» (*QPh*, 33). Es tracta, per dir-ho en un altre registre terminològic també estimat per Deleuze, de fabricar-se una «caixa d'eines» (*ID*, 290) i, així mateix, de poder experimentar aquesta «satisfacció del “bricoleur”» (*ACE*, 13) a la qual el filòsof, com a bon coneixedor del martell i del seu ús polivalent, no és en absolut aliè. En efecte, si bé és cert que la filosofia s'ha de definir com a «coneixement per purs conceptes», no per això deixa de ser –encara que sigui a la seva manera– una mena de bricolatge en què el que es fabrica són els conceptes mateixos. «La filosofia és l'art de formar, d'inventar, de fabricar conceptes. [...] Els conceptes no ens estan esperant fets i acabats com a cossos celestes. No hi ha firmament per als conceptes. [...] Plató deia que calia contemplar les Idees, però hagué de crear abans el concepte d'Idea» (*QPh*, 8-11).

La teoria és, en aquest sentit, indissociable de la pràctica; és més: la teoria és ja una pràctica. Ací, el terme «pràctica», però, no fa referència a l'aplicació d'una teoria, a la seva conseqüència, ni tampoc a allò en què la teoria s'hauria d'inspirar. Les relacions entre teoria i pràctica, tal com es mostrarà més endavant, ja no es conceben com un procés de totalització, ja sigui en un sentit o en l'altre, sinó que assenyalen relacions molt més parcials i fragmentàries. Una teoria, segons Deleuze, és sempre local i la seva aplicació, que no consisteix mai en una relació de semblança, introdueix una sèrie de variacions, desplaçaments i emissions regionals que incideixen alhora sobre l'acte mateix de teoritzar fent necessari un altre discurs. Es dibuixa aleshores un moviment pendular i interactiu entre teoria i pràctica: així com la pràctica constitueix un conjunt de «relleus» per a una teoria embossada, així mateix la teoria constitueix ensems un «relleu» d'una pràctica a una altra. Raó per la qual «cap teoria no es pot desenvolupar sense aplegar una mena de mur, i la pràctica és necessària per perforar aquest mur» (*ID*, 288-289).

²² *Ibidem*, carta del 29/12/1986 extreta d'una correspondència privada entre Villani i Deleuze.

²³ Cf. *P*, pàg. 15: «És curiós allò de dir quelcom en nom propi, perquè no es parla en nom propi quan hom es considera a si mateix com un jo, una persona o un subjecte. Al contrari, un individu adquireix un autèntic nom propi al final del més greu procés de despersonalització».

4. De la cartografia com a traçat rizomàtic

Els conceptes que Deleuze extreu dels autors comentats es presenten sempre sota la forma d'extraccions locals. Així mateix, apareix aquesta figura –sovint incompresa– del «deixeble local»; figura que, alhora, sembla entrar en una estranya ressonància amb la de l'«intel·lectual específic», d'arrel foucaultiana. Qualsevol concepte extret d'un pensador (i/o inventat per compte propi) posseeix una esfera d'influència local, de tal manera que la seva comesa no pot ser cap altra que la de resoldre una problemàtica alhora regional. En poques paraules, no hi ha cabuda per a la polimatia. Per aquesta raó diu Deleuze: «Jo no sóc un intel·lectual, perquè no tinc una cultura de la qual pugui disposar, em manquen reserves. El que sé ho sé únicament amb vista a les necessitats de la feina de cada moment i, si hi torno alguns anys després, necessito tornar a aprendre-m'ho tot» (*P*, 188).

Aquesta figura contempla, a banda d'això, una total coherència amb el «pluralisme» (un altre nom de l'empirisme) que Deleuze reivindica. En efecte, així com el pluralista concep la realitat com a multiplicitat de coses irreductibles les unes a les altres i irreductibles a un tot únic, de manera que li és possible conèixer una cosa sense haver de fer referència a les altres,²⁴ així mateix el deixeble local es pot apropiat un concepte aliè, encara que no hagi de carregar amb el *corpus* teòric del qual aquest entra a formar part. D'altra banda, és d'interès subratllar que els conceptes deleuzians solen retornar d'un comentari a un altre, guanyant o perdent components en funció del pla-problema sempre local i movent que estan cridats a resoldre. D'aquesta manera, qualsevol reiteració conceptual assenyala en Deleuze el trànsit obligat i vivent per un nou punt de vista, una nova perspectiva, de manera que l'obra sempre en curs dibuixa un joc captivador i inacabable d'ecos i ressonàncies.²⁵ La terminologia deleuziana, per tant, és sempre fluent, no hi ha termes realment fixos: «Faig, refaig i desfaig els meus conceptes a partir d'un horitzó sempre mòbil, d'un centre sempre descentrat, d'una perifèria desplaçada que els repeteix i diferencia» (*DR*, 3).

Doncs bé, no tan sols es tracta de pensar el moviment sinó de *fer-lo*. Hi ha efectivament un moviment o desenvolupament circular del concepte –com bé va veure Hegel–, però lluny de desplegar-se en una esfera d'interioritat –com bé podria ser la Història–, aquest moviment només es torna (i continua sent) operatiu sota la condició de connectar amb un esdevenir, la propietat del qual és la de «[no dividir-se] sense canviar de naturalesa» (*B*, 36), és a dir, la d'introduir novetat en dividir-se. Així mateix, es percep l'empremta inesborrable de Bergson, que afirmava que el pensament, per poder «instal·lar-se en la realitat mòbil» i «adaptar la seva direcció sempre canviant», ha

²⁴ Vegeu al respecte la valuósíssima ressenya de Deleuze (*DR*, 270); Descartes, en les seves *Respostes a Arnauld*, estableix una distinció notable entre la determinació *completa* d'una cosa i la seva determinació *sencera*.

²⁵ Cf. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. París: PUF, 2004, pàg. 13.

de «refondre sense parar les seves categories», sent aquesta la condició per «[desembarcar] en conceptes fluids, capaços de seguir la realitat en totes les seves sinuositats».²⁶ Dit això, convé recalcar que la qüestió no és, per a Deleuze, advocar per un esperit que divaga i que passa del disbarat a la desraó. Entre la crítica i la clínica, l'experimentació esquizoinventiva del concepte i l'absurditat de la desferra drogada, el fil és tènue. Però el pensador deleuzià sempre es posa al costat d'allò inventiu: en crear conceptes, el filòsof mobilitza noves connexions, nous camins, noves sinapsis;²⁷ produeix «un nou tipus de relacions, una dimensió irreductible al saber: connexions mòbils i no localitzables» (F, 81).

En aquest sistema-en-esdevenir –oxímoron que, a part d'això, caracteritza el pensament metòdic de Deleuze– hi haurà per consegüent un recorregut (o moviment) del concepte en tres pautes: 1r- *punt d'inscripció*: és el moment en què el concepte apareix en el sistema; 2n- *superfície de desenvolupament*: és la seva zona operatòria, l'esfera local de presència on actua; 3r- *punt de dissipació*: remet al moment en què el concepte deixa de ser operatiu perquè ha acomplert la tasca que li era assignada. La periodització d'un concepte conté la seva problematització, tal com atesta per exemple el concepte de «cos-sense-òrgans», que Deleuze pren prestat d'Artaud i que s'anirà enriquint de nous components des de la seva primera aparició a *Lògica del sentit* fins a la seva última inflexió a *Francis Bacon: lògica de la sensació*, passant per *L'Anti-Èdip*.

Així doncs, la tasca primordial per a Deleuze és la de construir una xarxa conceptual. I es parla ací de «xarxa conceptual» perquè el discurs deleuzià, com ja hem anunciat, és un discurs no jerarquitzat –ací no hi ha diferència d'estatut entre conceptes primers i derivats, entre conceptes que funden i conceptes fundats. Es tracta, en efecte, d'un discurs en el qual cada concepte remet a l'altre, hi interactua, de tal manera que no es pot establir una subordinació, sinó que del que es tracta és de visualitzar el traçat rizomàtic que s'hi perfila. En efecte, «una de les característiques més importants del rizoma potser és la de tenir sempre múltiples entrades» (MP, 20). I aquestes entrades múltiples remetent precisament als distints conceptes que el filosofar deleuzià s'encarrega de construir per configurar una xarxa conceptual; xarxa en la mesura que –com dèiem abans– no existeix una arborescència jeràrquica, sinó que cada concepte es troba unit, com a nus, coll o focus, amb altres conceptes, cadascun dels quals es pot atènyer prosseguint diversos itineraris. Ací, «els conceptes són centres de vibracions, cadascun en si mateix i els uns en relació amb els altres» (QPh, 28). En rigor, es podria dir que el pensament de Deleuze, com a filosofia de l'esdevenir i en esdevenir, no és sinó el constant trenat d'una inicial xarxa conceptual, adequant el tamisatge de la mateixa a les necessitats te-

²⁶ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*. París: PUF, 1950, pàg. 213-217. Citat així mateix a: H. BERGSON, *Memoria y vida*. Madrid: Alianza, 2004, pàg. 50-51.

²⁷ Cf. P, pàg. 204.

òriques del moment, afegint-hi, quan cal, algun nou concepte-nus per garantir la precisió de la captura.²⁸ Per això el concepte sempre posseeix un contorn irregular, un límit porós; és un tot fragmentari, puix que cada concepte es troba en l'encreuament de problemes i realitza nous talls. Heus ací la declaració de principis: hem acabat –diu Deleuze– amb els conceptes globalitzants.

D'ací deriva, d'altra banda, la dura crítica que Deleuze dirigeix envers els «cultifilisteus» contemporanis, els (grandiloqüentment anomenats) «nous filòsofs». Aquests últims, a més d'introduir novament la caduquejada «funció-autor», operen mitjançant conceptes toscos i buits, afavorint així la restauració de dualismes estèrils;²⁹ procediment reactiu que oposa una franca resistència a la feina filosòfica, que consisteix a fabricar «conceptes d'articulació fina, o més diferenciada» –i a determinar «funcions creadores» que ja han abandonat tota referència al subjecte d'enunciació; perquè, ja sigui dit una vegada per sempre, «el subjecte d'enunciació no existeix» (*D*, 96). Però de les seves crítiques als conceptes massa toscos, als dualismes sumaris i grotescos –i, en definitiva, al monisme, puix que «per arribar a dos, segons un mètode espiritual, sempre es necessita pressuposar una forta unitat principal» (*MP*, 11)–, seria tanmateix erroni deduir-ne una incompatibilitat radical i definitiva entre el pensament de Deleuze i la concepció sistemàtica de la filosofia, de la filosofia com a *sistema*. Com bé diu, «es parla del fracàs dels sistemes en l'actualitat, quan tan sols és el concepte de sistema el que ha canviat» (*QPh*, 14).

És clar que la concepció més clàssica i més raonable del sistema (divisió jeràrquica dels principis, causalitat lineal, temporalitat unidimensional, etc.) no s'adequa en absolut a l'exigència deleuziana d'una xarxa conceptual flexible, capaç d'abraçar (i *fer*) el moviment de la vida. Però Deleuze es refereix a un altre tipus de sistemes, a sistemes anomenats *oberts*. En un sistema tal, el «bon començament» es fa «pel mig», en l'«entre»; el seu operador lògic és la «i» i ja no l'«és», atès que li manca un concepte primer; concepte-pivot que posaria arreletes a partir de les quals es desplegaria successivament i deductivament un «ordre de les raons». Així mateix, un sistema obert és, per reprendre *mutatis mutandis* una fórmula d'*Empirisme i subjectivitat*, una «col·lecció» o un «conjunt» de conceptes –en el sentit ampli de la paraula–, és a dir: una «col·lecció sense àlbum», una «peça sense teatre» o un flux de conceptes,³⁰ ja que els conceptes ja no són com les caselles d'un «gran *columbarium*» teòric que les preexistiria. Ací els conceptes no remetent a essències objectives (realisme), ni tampoc a actes noètics (idealisme), sinó a circumstàncies, a *esdeveniments* (constructivisme). En poques paraules, el sistema obert «tracta el concepte com a objecte d'un encontre» (*DR*, 3), però no per

²⁸ Cf. J.-M. ARAGÜES, *Deleuze (1925-1995)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1998, pàg. 16.

²⁹ Cf. *DRF*, pàg. 127.

³⁰ Cf. *ES*, pàg. 3.

això deixa el concepte de ser una creació, una invenció pròpiament filosòfica, puix que no està donat o fet d'antuvi com a cos celeste. I és que, d'altra banda, tampoc els conceptes són generalitats (o particularitats intercanviables) que pertanyen a l'esperit de l'època. Per contra, són singularitats que reaccionen davant els fluxos ordinaris de pensament, raó per la qual –escriu Deleuze– «es pot perfectament pensar sense conceptes, però només quan hi ha conceptes hi ha veritablement filosofia» (P, 48-49). En resum, un sistema obert es presenta com un conjunt descentrat i a-jerarquitzat de fragments i trossos conceptuals que el sistema totalitza sense atenuar-ne ni suprimir-ne la pluralitat:

Som en l'edat dels objectes parcials, dels maons i de les restes o residus. Ja no creiem en aquests falsos fragments que, com els trossos de l'estàtua antiga, esperen ser completats i tornats a enganxar per compondre una unitat que, a més, és la unitat d'origen. Ja no creiem en una totalitat d'origen o en una totalitat de destí. Ja no creiem en la grisalla d'una insulsa dialèctica evolutiva que pretén pacificar els trossos llimant llurs vores. No creiem en totalitats més que *al costat*. (ACE, 50)

Doncs bé, així com el pensament de Deleuze consisteix en un sistema obert que depèn de l'esdevenir i de la perpètua *inventivitat* corresponent al dit moviment, així mateix s'albira que pensar no pot ser ací un afer d'«Origen» (*Ursprung*), ja remeti l'origen o bé al que està explícitament donat des del principi, o bé a allò que, inicialment i implícitament postulat, *ha de* ser recuperat al final. Dit d'una altra manera, allò interessant no resideix ni en el punt de partida ni en el de destí, concerneix més aviat al que passa enmig. En efecte, «el que compta en un camí, el que compta en una línia, no és mai ni el principi ni el final, sempre és el mig, sempre s'està enmig d'un camí, enmig de quelcom» (D, 37). Així doncs, la pregunta deleuziana «què és el que succeeix “entre”?» (P, 165) signa una operació filosòfica que, alhora que se cenyeix als termes *mitjans*, els posa en relleu per si mateixos, sense retrotraure'ls als extrems:³¹ «només existeixen mitjos i entre-dos» (F, 93). Aquesta és, a banda d'això, l'única manera d'emparar-se davant la possible reintroducció de la dialèctica.

«La història de la filosofia no tan sols implica que s'avaluï la novetat històrica dels conceptes creats per un filòsof, *sinó la força de llur esdevenir quan passen dels uns als altres*» (QPh, 35-36, ss.). I, de la mateixa manera, hem de preguntar pel que passa entre els pensadors convocats per Deleuze: què és el que ocorre entre Lucreci i Hume, Hume i Spinoza, Spinoza i Nietzsche, etc.? La pregunta deleuziana per l'«entre» s'emmarca, en efecte, dins una «lògica de les relacions» en què l'exterioritat de la conjunció «i» tomba la interioritat del verb «ésser», i amb això, la lògica atributiva imperant en filosofia almenys des d'Aristòtil. La pregunta per l'«entre» concerneix, en aquest sen-

³¹ Cf. A. VILLANI, *op. cit.*, pàg. 10.

tit, l'«esdevenir-filosòfic», aquest moviment demoníac i monstruós que salta per damunt les *moiras*, els codis, territoris i cadastres sacrosants de la tradició, que esquiva les propietats i funcions fixes acuradament delimitades per l'Acadèmia³² per connectar, de forma paradoxal i aberrant, el que la Història de la Filosofia suposa que és la forma més feroç de l'irracionalisme (Nietzsche) amb el racionalisme en el seu grau més absolut (Spinoza), o aquest últim amb el que seria el seu més aferrissat enemic natural (Hume).³³

Així doncs, ja que la (història de la) filosofia deixa de coincidir amb una alineació homogènia de sistemes ben acabats i obre correlativament pas a una comunicació transtemporal de plans problemàtics que entaulen relació segons les arestes (o punts singulars) que la història estàndard no ha aconseguit aplanar, es dedueix aleshores que el mètode emprat per Deleuze no pot ser ni classificatori ni verificatiu. Per contra, «ens sembla –diu Deleuze– que la història de la filosofia ha de fer un paper prou anàleg al d'un *collage* en una pintura» (*DR*, 4). Ara bé, de la mateixa manera que un *patchwork* es compon de fragments heterogenis i mútuament exteriors –ací els termes lligats no antecedeixen les seves relacions–, la història *menor* deleuziana fa comunicar *de dret* pensadors els distints horitzons filosòfics dels quals no semblaven, quan se'ls continuava enfocant des del punt de vista de la història dominant o «monumental», és a dir, des del punt de vista únic i homogeneïtzant del *fet*, estar apriorísticament predestinats a trobar-se per funcionar així conjuntament, per *maquinar-se*. Heus ací, a banda d'això, allò difícil de l'empresa filosòfica segons Deleuze: «fer conspirar tots els elements d'un conjunt no homogeni, fer-los funcionar junts» (*D*, 65). D'aquesta manera, albirem que la qüestió de l'«entre», relativa –tal com acabem de veure– a l'«esdevenir-filosòfic», es concatena en Deleuze amb la idea reiteradament expressada de fabricar-se una sèrie; una sèrie que *funcioni* i sense la qual estaríem perduts (amença del caos en les idees). D'ací deriva, així mateix, la imperiosa necessitat de cercar intercessors: «Allò essencial són els intercessors. La creació són els intercessors. Sense ells no hi ha obra. [...] Cerco els meus intercessors, i així puc dir el que he de dir» (*P*, 171).

Ara bé, si haguéssim d'establir una relació analògica entre l'imperatiu deleuzià de fabricar-se una sèrie i un determinat tipus de pràctica esportiva, diríem que tal activitat no s'equipara tant amb un esport de les altures o de les profunditats com amb un esport relatiu a les superfícies, d'acord amb l'horitzontalitat: una mena d'*atletisme filosòfic*, diria Deleuze. No obstant això, certs comentaristes han retret al filòsof el fet d'haver caigut en una contradicció patent: en el moment mateix en què Deleuze pretén desfer –i desfer-se de– la historiografia en clau platónicohegeliana, crea una cadena filosòfica de manera que cada anella està cridada a acomplir una funció de «relleu» –en el sentit

³² Cf. *D*, pàg. 51.

³³ Vegeu J.-L. PARDO, *Deleuze: violentar el pensamiento. Op. cit.*, pàg. 15.

d'*Aufhebung*— respecte de les anelles anteriors. En altres paraules, l'antidialèctic Deleuze hauria reconstruït, a desgrat seu, una història hegeliana de la filosofia, per *menor* o *minoritària* que volgués que fos. No obstant això, aquesta crítica només seria vàlida en el cas de considerar que tots els filòsofs —i, en particular, aquells que Deleuze convidava al seu peculiar banquet— tenen en comú exactament els mateixos problemes i, en definitiva, que els problemes filosòfics són els mateixos des de l'origen. Ara bé, si «el geni d'una filosofia —escriu Deleuze— es mesura, en primer lloc, per les noves distribucions que imposa als éssers i als conceptes» (*LS*, 15), és perquè cada filosofia digna d'aquest nom traça un pla problemàtic original que «li dóna l'ésser al que no era» i «hagués pogut no arribar a no ser mai» (*B*, 4); crea una Idea-problema que tan sols pot ser represa en funció de noves necessitats teòriques, i, per tant, al preu d'una diferenciació que imposa alhora una nova redistribució regional a les paraules i a les coses. Inventar un problema, llavors, és la mateixa cosa que traçar una *línia de fugida*: és una pràctica del tipus llançar una fletxa (Nietzsche) o tirar una ampolla a la mar (Adorno), fletxa o ampolla que un altre pensador recollirà per llançar-la així mateix en una altra direcció. D'aquesta manera, si bé és cert que Deleuze fa servir sovint, tal com s'ha mostrat línies enrere, el terme «relleu», resulta que la seva accepció no fa referència a la «*relève*» en el sentit hegelian de superació-conservació, sinó al «*relais*» en el sentit d'eterritorialitzat de «*curse de relleus*»: una peculiar *curse* en la qual els corredors són filòsofs-artistes; el testimoni, problemes i conceptes; i la pista, un «cercle sempre excèntric per a un centre sempre descentrat» (*LS*, 305), és a dir, el cercle tortuós de l'Etern retorn, de l'etern retorn d'allò diferent.

Ja hem vist que, per a Deleuze, la comesa de l'historiador de la filosofia és fer retrats conceptuals. No obstant això, per més que s'aconsegueixi un retrat mental a força de diversos descentraments i desplaçaments, això no vol dir que el retrat en qüestió hagi d'operar com a espill deformant. No es tracta de deformar ni de forçar sense més; però tampoc la qüestió rau a repetir el que ja va dir en el seu moment el filòsof retratat —tal com assenyala Deleuze anticipadament, ningú no parla millor de l'obra d'un pensador que el pensador mateix. De què es tracta, per tant? De tornar enunciable allò no dit, de posar en relleu allò que està necessàriament sobreentès en la seva filosofia i com encastat en allò dit. Doncs bé, realçar el que l'autor no diu i que, tanmateix, és present, insisteix o persisteix en el que diu és, en definitiva, fer visible allò que és «no visible i, tanmateix, no amagat» (*F*, 25, nota 21), a saber: el problema —pla— del qual depèn tot allò que pugui dir el filòsof concernit. En efecte, si bé resulta difícil arribar a explicitar el que està implicat en un text, això es deu, no pas a la intenció d'un autor maligne que desitjaria enganyar el lector-comentariista introduint-hi significacions ocultes, sinó al fet que el problema que planteja «no és immediatament perceptible: sempre està recobert per les frases i les proposicions» (*F*, 25). Per aquesta raó, escriu Deleuze, quan es comenta un autor, la manera de procedir ha de ser la següent: «cal alçar-se fins als problemes que planteja un autor genial, fins a allò que no diu *en* allò que diu, per ex-

treure'n quelcom que se li deurà sempre, encara que es pugui tornar en contra seva» (ID, 192).³⁴

5. Conclusió

«La filosofia és comparable a l'art del retrat. No es tracta de tenir cura de la “semblança”, és a dir, de repetir el que el filòsof ha dit, sinó de produir la similitud aclarint alhora el pla d'immanència que ha instaurat i els conceptes nous que ha creat» (QPh, 55). Dit això, i per concloure el present treball, voldríem determinar quina ha de ser la manera d'apropar-se al pensament de Deleuze; si és possible aplicar a la seva obra aquest mètode —«anticartesiana»³⁵ que ell mateix ha dibuixat; ja que a partir de les moltes fletxes llançades per Hume, Spinoza, Nietzsche o Bergson, Deleuze traça per la seva banda una multiplicitat de línies de vida que es disseminen en una plèthora de direccions, de manera que el seu pensament, esdevingut madeixa de línies trencades i sempre bifurcants, no resulta ser de fàcil recorregut. La dificultat teòrica és de vegades de tal magnitud que no li queda cap altra alternativa al lector que la de conhortar-se —almenys en un principi— amb una «comprensió no filosòfica», una part tanmateix essencial, segons ens adverteix el mateix Deleuze. En efecte, «la filosofia no requereix únicament una comprensió filosòfica, per conceptes, sinó també una comprensió no filosòfica, per afectes i preceptes. Els dos aspectes són necessaris. La filosofia manté una relació essencial i positiva amb la no-filosofia: s'adreça directament a no-filòsofs [...]. La comprensió no filosòfica no és una comprensió insuficient o provisional, és una de les dues meitats, una de les dues ales» (P, 191).

Dit això, considerem que la tasca més àrdua a la qual ha de fer front el lector es refereix, sens dubte, a una *bona* comprensió que ha d'esquivar el doble escull d'allò erudit i d'allò familiar. La plèthora de conceptes creats, el fet que aquests es connecten els uns amb els altres seguint travessies externes i extremadament ramificades, i que, així mateix, guanyen o perden components en funció de la zona problemàtica en la qual estan cridats a operar, són alguns dels factors pels quals tota intenció de restituir à la *lettre* el pensament del nostre autor es veu abocada per endavant al «fracàs», abans de tot i sobretot, quan el que es pretén és desplegar el pilot conceptual deleuzià arran d'uns quants motius que —se suposa— són reiteratius en la seva obra; així i tot, es passa al costat d'allò pel qual l'autor mateix signa tota la seva filosofia: hi ha totalitat, però es

³⁴ Sigui el cas cridaner de Kant en l'obra de Deleuze: l'autor de la *Crítica* sembla «armat per invertir la imatge del pensament» —Kant descobreix «el prodigiós domini d'allò transcendental; és l'equivalent d'un gran explorador», però no per això deixa de «renunciar als pressupòsits implícits de la representació». Deleuze s'apropiarà els conceptes-clau del kantisme (transcendental, temps, *discordia facultatum*, etc.), basament que, segons confessió pròpia, l'entusiasme, per dirigir-los, no obstant això, contra l'edifici que hi està construït al damunt.

³⁵ Cf. A. BADIOU, «De la vida como nombre del ser». *Revista Toro*, núm. 1, 2008, pàg. 1-5.

tracta d'una «totalitat *al costat*». No obstant això, aquest tipus de lectura, que podríem qualificar d'«internalista», no és l'únic a «errar» el tret. Certs comentaristes opten, a l'inrevés, per una lectura d'arrelat «externalista», escindint el mateix Deleuze (o bé en el Deleuze jove de les monografies i el Deleuze madur que «parla en nom propi», o bé en el Deleuze guattaritzat i el no guattaritzat) i extraient ací i allà fragments que els convenen, ja sigui per corregir el que digué Deleuze –és el cas d'A. Badiou–,³⁶ o potser arriscant més encara, per dirigir-los contra ell –aquest és el cas, exemplar des de tots els punts de vista, de S. Žižek.³⁷ Ara bé, si hom vol fer-li fills a esqueses seves, és molt possible que sigui Deleuze qui ens els acabi fent a nosaltres. Com assenyala Pardo, «la meitat que [les lectures externalistes] creien haver tallat netament comença a proliferar de sobte pel costat més imprevisit causant desperfectes irreparables en la construcció», la qual roman reduïda en última instància a «un esborrany que no aconsegueix ni des de lluny atènyer l'altura del propi Deleuze (és lògic: li'n manca la meitat)».³⁸

Doncs bé, sembla que l'única manera d'acostar-se al pensament del filòsof francès sigui aquesta: respectar Deleuze traint-lo o traïr-lo per respectar-lo. En resum, allò difícil, quan s'estudia Deleuze, no és tant entrar en –i viatjar per– la seva obra com sortir-ne. A aquest efecte, caldria, en primer lloc, saber distanciar-se'n prou per evitar «parlar el deleuzià» i, sobretot, per poder oferir una valoració crítica; ara bé, el fet d'endinsar-se en l'*espessor* (més aviat que en la profunditat) del seu pensament comporta un imperiós –i sovint llarg– temps de reflexió. Tot seguit la qüestió rauria a fer-se amb (tots) els matisos i les resonàncies conceptuals que s'estableixen d'un llibre a un altre, entre un capítol i un replà, i aconseguir «sortir-se'n», endurar el profund torbament en el qual Deleuze ens indueix. Finalment, i potser sigui aquesta la tasca més complexa que hagi d'afrontar el lector, presentar una «síntesi» capaç d'abraçar les sinuositats d'un pensament en continu moviment i la coherència del qual, lluny d'expressar-se en la fixesa dels referents, es presenta més aviat a tall d'una «coherència-en-dispersió-desbaratada».³⁹

Bibliografia

I. Obres de Deleuze (i abreviatures usades)

Empirisme et subjectivité. París: PUF, 1993 (ES).

Nietzsche et la philosophie. París: PUF, 2003 (NPh).

Proust et les signes. París: PUF, 1998 (PS).

³⁶ Cf. A. BADIOU, *Deleuze*. «La clameur de l'être». París: Fayard/Pluriel, 2013.

³⁷ Cf. S. ŽIŽEK, *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*. València: Pre-Textos, 2006.

³⁸ J.-L. PARDO, «Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze», a: G. DELEUZE, *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995)*. València: Pre-Textos, 2007, pàg. 15. Així mateix, remetem el lector a aquest brillant i molt suggerent estudi preliminar.

³⁹ A. VILLANI, *op. cit.*, pàg. 6.

Nietzsche. Barcelona: Labor, 1974 (N).
Le bergsonisme. París: PUF, 2004 (B).
Différence et répétition. París: PUF, 1993 (DR).
Logique du sens. París: Minuit, 1969 (LS).
L'Anti-Édipe (amb F. Guattari). París: Minuit, 1972 (ACE).
Dialogues (amb C. Parnet). París: Flammarion, 1977 (D).
Superpositions (amb C. Bene). París: Minuit, 1979 (SP).
Mille Plateaux (amb F. Guattari). París: Minuit, 1980 (MP).
Foucault. París: Minuit, 1986 (F).
Pourparlers. París: Minuit, 1990 (P).
Qu'est-ce que la philosophie? (amb F. Guattari). París: Minuit, 1991 (QPh).
L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974. París: Minuit, 2002 (ID).
Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995. París: Minuit, 2003 (DRF).

II. Bibliografía general

E. ALLIEZ, *Deleuze. Philosophie virtuelle*. París: Synthélabo, 1996.
M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. París: Kimé, 1999.
J.-M. ARAGÜES, *Deleuze (1925-1995)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1998.
A. BADIOU, *Deleuze. «La clameur de l'être»*. París: Fayard/Pluriel, 2013.
– «De la vida como nombre del ser». *Revista Toro*, núm. 1, 2008, pàg. 1-5.
H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*. París: PUF, 1950.
– *Memoria y vida*. Madrid: Alianza, 2004.
M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*. París: Gallimard, 1984.
– «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», a: *Dits et écrits*. París: Gallimard, 1994, vol. II, pàg. 136-156.
M. GUÉROULT, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. París: Aubier-Montaigne, 1979.
P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche y el círculo vicioso*. Madrid: Arena Libros, 2004.
J.-C. MICHÉA, *Orwell, anarchiste tory*. Montpellier: Climats, 2008.
F. NIETZSCHE, *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.
J.-L. PARDO, *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Barcelona: Montesinos, 1989.
– *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel, 1990.
– «Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze», a: G. DELEUZE, *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995)*. València: Pre-Textos, 2007, pàg. 11-28.
M. RAY, *Ce que je suis et autres textes*. París: Hoëbeke, 1998.
R. SCHÉREER, *Regards sur Deleuze*. París: Kimé, 1998.
A. VILLANI, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. París: Belin, 1999.
– «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze». *Noesis* (Niça), núm. 5, 2003, pàg. 203-216.
S. ŽIŽEK, *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*. València: Pre-Textos, 2006.
F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. París: PUF, 2004.

Julien CANAVERA
Universitat de València
Julien.Canavera@uv.es

Article rebut: 26 de juliol de 2014. Article acceptat: 16 de febrer de 2015.