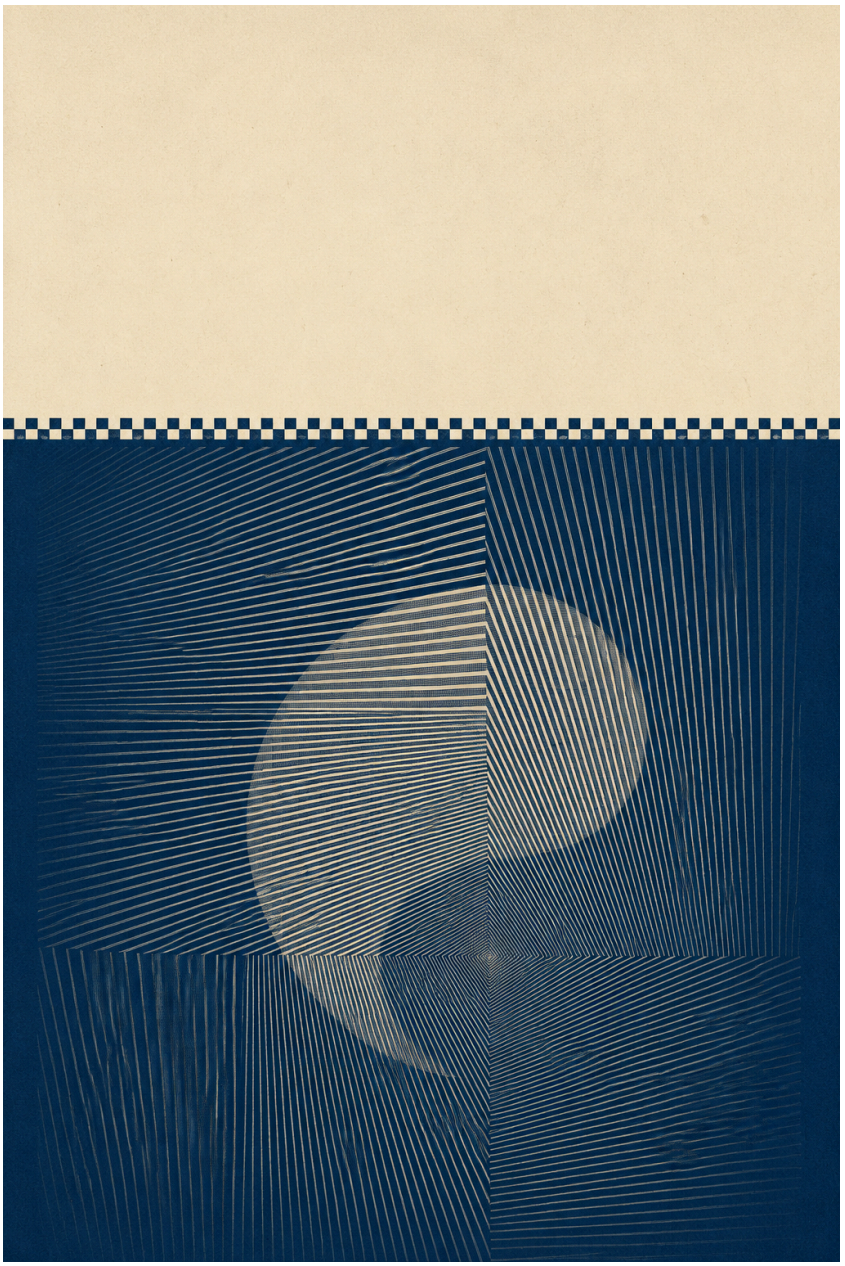
UAB Universitat Autònoma de Barcelona
Facultat de Filosofia i Lletres

RELACIÓ I CONSISTÈNCIA

Moviment, Experiència i Temporalitat entre Bohm, Kant i Deleuze



Pol Viladomiu Vilanova
1522803
08/06/2026

UAB Universitat Autònoma de Barcelona
Facultat de Filosofia i Lletres

Grau Filosofia

Curs acadèmic 2025-2026

L'estudiant Pol Viladomiu Vilanova **amb NIF** 49223458P

Lliura el seu TFG Relació i consistència: moviment, experiència i temporalitat entre Bohm, Kant i Deleuze

Declaro que el Treball de Fi de Grau que presento és fruit de la meva feina personal, que no copio ni faig servir idees, formulacions, cites integrals o il·lustracions diverses, extretes de cap obra, article, memòria, etc. (en versió impresa o electrònica), sense esmentar-ne de forma clara i estricta l'origen, tant en el cos del treball com a la bibliografia.

Soc plenament conscient que el fet de no respectar aquests termes implica sancions universitàries i/o d'un altre ordre legal.

SIGNATURA :

POL VILADOMIU VILANOVA - DNI 49223458P

Firmado digitalmente por POL VILADOMIU VILANOVA - DNI 49223458P
Fecha: 2026.06.08 23:15:47 +02'00'

Bellaterra, 08 de juny de 2026.

AGRAÏMENTS

Vull agrair, en primer lloc, a Jessica Jaques Pi i David Casacuberta Sevilla, per l'acompanyament durant l'elaboració d'aquest treball, per les lectures atentes i per les observacions que m'han ajudat a donar forma a una intuïció inicial que sovint ha sigut massa ampla o imprecisa. Els hi agraeixo la paciència i la motivació.

També vull donar les gràcies als professors i professores del grau que, d'una manera o altra, han contribuït a la formació del marc des d'on he pogut pensar aquest treball. La pregunta que apareix aquí, tan en la seva presentació actual, com en el plantejament original, prové, al cap i a la fi, de lectures, classes i converses que han anat sedimentant-se al llarg dels anys. Així com també, ha sigut trobant cabuda en diferents matèries, que la qüestió d'aquest treball ha anat apareixent de diverses formes.

A les meves amistats, Jesús i Therése, amb qui he compartit converçes que d'una manera o altre formaràn part d'aquest treball, encara que sigui en l'idea que en tinc d'aquest, o del que podría haver sigut. I per últim al meu gran amic Vidal amb qui les aspiracions inicials d'aquest treball, així com les que encara tinc per a treballs futurs, ressonen sempre.

ÍNDEX

Agraïments 2

1. Introducció 4
2. Marc teòric 10
   - 2.1. David Bohm: fragmentació, ordre implicat i moviment 10
   - 2.2. Immanuel Kant: judici reflexionant, forma i comunicabilitat 16
   - 2.3. Gilles Deleuze: diferència, individuació i repetició 21
3. Capítol central 26
   - 3.1. La forma com a desplegament del moviment 26
   - 3.2. La forma com a experiència sentida 30
   - 3.3. La forma com a individuació temporal 35
4. Epíleg: límits del recorregut i línies obertes 41
5. Bibliografia 45

1. INTRODUCCIÓ

En bona part del pensament contemporani, la relació ha deixat de poder ser entesa com un simple vincle exterior entre coses ja constituïdes. La crisi de les grans totalitats conceptuals, la crítica de les formes rígides d'identitat, la centralitat dels processos, dels sistemes, dels vincles, dels cossos i de les formes d'experiència han fet que la relació aparegui com una categoria cada vegada més decisiva. En filosofia, en les ciències, en la teoria social i en l'experiència quotidiana, les coses semblen entendre's cada vegada menys com a unitats autosuficients i cada vegada més com a formes que depenen d'un camp de relacions. Un organisme, una consciència, una institució, una imatge, una pràctica social o una forma de vida tenen consistència en la mesura que es mantenen dins d'un conjunt de processos que les constitueixen, les transformen i les fan recognoscibles.

Aquesta centralitat de la relació no resol per si sola el problema. De fet, el fa més exigent. Quan la relació passa a ocupar el lloc que abans ocupaven la substància, el subjecte, l'essència o el concepte, cal explicar quin tipus de consistència pot produir. Una relació massa feble queda reduïda a connexió entre termes ja formats. Una relació massa forta pot dissoldre els termes que volia explicar. Entre aquests dos riscos apareix la qüestió que orienta aquest treball: com hem d'entendre la relació en formes de consistència que no es redueixen ni a una síntesi conceptual ni a una fragmentació dispersiva?

L'objectiu general del treball, per això, és estudiar des de David Bohm, Immanuel Kant i Gilles Deleuze com permeten pensar formes de relació que produeixen consistència sense dependre d'una síntesi conceptual exterior ni d'una fragmentació dispersiva. El problema es concreta en tres àmbits: en Bohm, la relació entre ordre implicat i ordre explicat permet pensar la forma com a desplegament d'un moviment; en Kant, el judici reflexionant i l'experiència estètica permeten pensar una forma que adquireix sentit sense ser determinada per un concepte; en Deleuze, la diferència i les síntesis passives permeten pensar l'experiència abans del reconeixement, com a procés d'individuació i temporalització. El treball vol mostrar que aquests tres registres poden ser llegits conjuntament com a formes de consistència relacional.

D'aquest objectiu general se'n deriven dos objectius específics. El primer és descriure les dificultats que apareixen quan la relació deixa de ser pensada com un vincle exterior entre termes ja constituïts i passa a ser entesa com una estructura de formació: com una forma

arriba a distingir-se, durar i tenir sentit dins d'un procés més ampli. El segon és construir una constel·lació entre Bohm, Kant i Deleuze que permeti formular un resultat concret: una noció operativa de consistència relacional, segons la qual una forma pot tenir estabilitat sense tancar-se sobre si mateixa, pot participar d'un camp més ampli sense dissoldre's en ell, i pot adquirir sentit en el moviment mateix de la seva aparició, experiència i transformació.

La pregunta no neix d'una oposició abstracta entre unitat i multiplicitat. Neix de la dificultat de pensar formes que tinguin una certa estabilitat sense convertir aquesta estabilitat en separació absoluta, i de pensar multiplicitats que puguin articular-se sense quedar sotmeses a una unitat exterior. Una forma necessita distingir-se, durar, orientar, fer possible algun tipus de reconeixement o d'experiència. Però aquesta distinció pot ser entesa com el resultat d'un procés, com una manera de comparèixer, i no com una independència originària. El problema és trobar un llenguatge per descriure aquesta consistència sense retornar immediatament a la imatge d'un suport tancat, d'una síntesi superior o d'una dispersió sense forma.

La filosofia ha trobat aquesta dificultat moltes vegades, encara que amb noms diferents. En el pensament grec apareix en la tensió entre permanència i esdevenir, entre allò que canvia i allò que permet reconèixer alguna cosa com a la mateixa. La pregunta per l'u i el múltiple, per la forma i la matèria, per l'ésser i el moviment, ja conté una preocupació per la consistència: què fa que alguna cosa sigui alguna cosa, com pot canviar sense perdre tota determinació, com pot formar part d'un conjunt sense quedar absorbida per ell. Aquesta tensió no pertany només a una etapa antiga de la filosofia. Reapareix cada vegada que cal pensar com una pluralitat pot prendre forma, com una forma pot obrir-se al canvi, o com una experiència pot tenir sentit sense quedar fixada definitivament.

Una de les respostes més persistents ha estat la substància. La substància permet pensar que una cosa conserva una identitat a través dels seus canvis. Les qualitats varien, les relacions es modifiquen, els accidents passen, però alguna cosa roman com a suport. Aquesta solució dona una gran força a la consistència de l'objecte. També tendeix a situar la relació en un lloc derivat: primer hi ha allò que és, després les seves relacions, els seus canvis o les seves connexions. La forma queda assegurada per un nucli anterior al camp en què apareix.

La modernitat científica va donar una altra potència a aquesta manera de veure. El model mecanicista va permetre descriure el món a partir de parts localitzables, moviments mesurables, lleis generals i relacions causals. Aquesta forma d'anàlisi va obrir un camp enorme d'explicació i d'intervenció. Al mateix temps, va contribuir a consolidar una imatge del real com a conjunt d'elements separats que entren en contacte exterior. La relació hi funciona com a interacció, però la separació de les parts ja ha estat pressupostada. El món es torna intel·ligible perquè pot ser dividit, mesurat i recompost.

Aquesta manera d'operar no queda limitada a la ciència. També afecta la manera com el pensament s'organitza. Pensar implica distingir, fixar, separar aspectes, retenir formes. Aquestes operacions són necessàries: sense elles, l'experiència no tindria articulació. Però una distinció útil pot endurir-se fins a semblar una divisió real, una mediació d'una dificultat, pot fer-se cada vegada més còmode i repetitiva fins al punt de tapar la pròpia dificultat a mediar. Una manera de mirar pot passar a funcionar com una imatge del que les coses són en si mateixes. La fragmentació apareix aleshores com una forma d'organitzar l'experiència: el món queda distribuït en unitats, camps, disciplines, identitats o funcions que semblen tenir sentit per si mateixes.

El problema de la relació també travessa la vida social i individual. Una societat necessita formes comunes, institucions, llenguatges compartits, pràctiques i vincles que permetin orientar l'acció. Però aquestes formes poden convertir-se en estructures rígides quan obliden els processos que les han produït i les relacions que les sostenen. L'individu, de manera semblant, no es dona com una unitat simple. Està fet de memòria, cos, llenguatge, hàbits, desitjos, vincles i formes d'atenció. La seva consistència no equival a una identitat impermeable, però tampoc es deixa entendre com una simple acumulació de fragments. La mateixa dificultat apareix en escales diferents: com pensar formes consistents sense separar-les del camp de relacions que les fa possibles?

La contemporaneïtat ha heretat aquesta dificultat en un context marcat per la sospita davant les grans síntesis. Les totalitats poden donar sentit, orientació i continuïtat, però també poden reduir diferències i tensions. Per això moltes formes de pensament han insistit en la multiplicitat, la diferència, la discontinuïtat, la pluralitat de perspectives, la crítica de les identitats fortes. Aquest desplaçament ha estat necessari per mostrar el caràcter parcial, històric i sovint violent de moltes unitats que es presentaven com a naturals. Però la fragmentació tampoc ofereix per si sola una resposta suficient. Pot descriure la crisi de les

unitats, però costa que expliqui com es formen els vincles, les figures, els cossos, les experiències o els sentits que efectivament sostenen la vida.

Aquí apareix una dificultat més específica. Pensar una relació consistent sense triar simplement entre síntesi i fragmentació obliga a evitar dues simplificacions. La primera consisteix a convertir la relació en una nova totalitat: tot estaria connectat amb tot, però aquesta connexió quedaria formulada de manera tan general que perdria capacitat descriptiva. La segona consisteix a parlar de relació sense explicar com els termes adquireixen una mínima determinació: tot seria procés, però no es veuria com una forma arriba a distingir-se, durar o tenir sentit. En tots dos casos, la relació queda invocada més que pensada.

Aquesta és una de les dificultats principals del treball. Si es vol pensar una forma de consistència que articuli unitat i multiplicitat sense reduir una a l'altra, cal trobar un mode d'anàlisi que no imposi des del principi el llenguatge que vol demostrar. Descriure directament "la" relació podria convertir-se massa ràpidament en una nova abstracció. Per això resulta més fecund buscar estructures relacionals ja operatives en diversos àmbits: formes en què la relació no aparegui només com un tema, sinó com una manera concreta de pensar l'aparició, l'experiència i la transformació d'allò que hi ha. El treball no parteix d'una definició tancada de relació; parteix d'una pregunta per formes de consistència que ja semblen funcionar relacionalment.

El moviment, així com l'agafa David Bohm com a exemple, fa visible aquesta dificultat amb una intensitat especial. Pensar el moviment exigeix algun grau de fixació: instants, fases, posicions, imatges, conceptes. El pensament necessita estabilitzar per poder comprendre. Però el moviment viscut no apareix primer com una suma d'instants separats. Quan només es reté com una successió de posicions, una part del seu caràcter continu queda interrompuda. A més, el pensament que intenta comprendre el moviment també és una activitat en moviment. La relació entre pensament i procés no pot ser resolta situant el pensament fora d'allò que pensa. Aquesta dificultat obliga a preguntar quina forma d'atenció pot seguir una forma sense immobilitzar completament el moviment que la sosté, sense fixar-lo a una imatge o concepte, seguint-li el ritme.

El problema es desplaça així cap a l'experiència. Una forma pot ser reconeguda com a objecte, usada segons una funció o determinada per un concepte. Però també pot sostenir

l'atenció abans de quedar integrada en aquests registres. Una figura, un ritme, una disposició sensible o una forma natural poden obrir un camp de recorregut, activar una relació interna, fer sentir una unitat que encara no ha estat convertida en saber conceptual. En aquests casos, el moviment de la forma es dona com a experiència. Aquesta experiència no substitueix el pensament, però mostra que la consistència d'una forma pot aparèixer també com a sentir, com a orientació, com a relació viscuda.

Aquesta possibilitat demana prudència. El sentiment pot ser immediat, privat, confús o difícil de comunicar. Donar-li un lloc filosòfic exigeix preguntar sota quines condicions una experiència sentida pot tenir estructura. Una vivència, per si sola, no basta. Cal veure si aquest sentir implica una relació amb la forma, si orienta l'experiència, si pot ser comunicat, si mostra alguna cosa sobre la manera com una forma adquireix sentit. D'aquí sorgeix una pregunta, que raonarem amb el judici estètic kantià, sobre el saber: pot haver-hi formes d'orientació i de consistència que operin abans de la determinació conceptual i que, tanmateix, no quedin reduïdes a mera subjectivitat?

Aquesta pregunta porta cap a la relació entre existència i experiència. Quan l'experiència és pensada només com la representació que un subjecte fa d'un món exterior, l'existència i l'experiència queden separades des del principi. D'una banda, un món ja constituït; de l'altra, un subjecte que l'acull, el representa o el jutja. Però el subjecte, el cos, el pensament i les formes de percepció també formen part del procés que es vol comprendre. Pensant amb Deleuze veurem si l'experiència pot ser pensada com una dimensió, més causal que no casual, de l'existir mateix: una manera com l'existència es temporalitza, es contreu, es disposa i pren forma, és a dir, una manera com l'existència existeix.

La pregunta que orienta aquest treball es desplega en aquest punt: com pensar una relació que produeixi consistència sense convertir-se en síntesi exterior, i que mantingui la multiplicitat sense dissoldre la forma? Aquesta pregunta travessa el moviment, l'experiència estètica i la temporalitat de l'existir. En cada cas, la relació apareix com una estructura que participa en la constitució d'allò que relaciona, apareix com d'un camp de relacions que en condicionen la figura, la durada, el sentit i la transformació. La relació no fa emergir quelcom entre coses, sinó que és l'emergència mateixa.

El treball té un abast limitat. No pretén, ni podria, oferir una teoria general de la relació ni tancar definitivament la tensió entre unitat i multiplicitat. El seu objectiu és construir un

recorregut que permeti descriure tres moviments connectats: formes que es distingeixen sense separar-se del procés que les fa aparèixer; experiències en què el sentit de la forma es dona ja en el procés mateix; i modes de temporalitat en què l'experiència participa en la formació de l'existència. El valor d'aquest recorregut no depèn de trobar una fórmula única, sinó de fer visibles unes correspondències entre àmbits on la relació opera com a estructura de consistència.

Aquesta és la raó per la qual el treball no començarà proposant una definició pròpia i tancada de la relació. El risc d'una definició inicial massa forta seria obligar els textos i els problemes a encaixar en una estructura ja decidida. El procediment serà un altre: reunir diverses formes de pensament en què la relació ja opera de manera significativa, seguir-ne les correspondències i veure què permeten pensar conjuntament. D'aquesta manera, la relació no és pressuposta com una solució, sinó buscada en les formes concretes en què moviment, experiència i temporalitat arriben a produir consistència.

El mètode del treball doncs està vinculat i inspirat per l'idea de constel·lació de Walter Benjamin, especialment de la manera com pensa la relació entre idees, fenòmens i fragments històrics. Benjamin utilitza constel·lació en tant que disposició en què els elements entren en relació i fan aparèixer una figura de sentit. Els fragments conserven la seva singularitat, però deixen de quedar aïllats quan són situats els uns en relació amb els altres. La constel·lació permet així pensar una unitat que funciona com a configuració: el sentit apareix en la tensió entre els elements, en la manera com es corresponen, es desplacen i s'il·luminen mútuament.

Aquest treball pren aquesta idea com a orientació metodològica, ja que es tracta de disposar alguns fragments del pensament del marc teòric, al voltant d'un problema compartit: la possibilitat d'una relació que produeixi consistència sense convertir-se en síntesi exterior ni dispersió fragmentària.La constel·lació permet treballar amb àmbits diferents —moviment, experiència estètica, temporalitat— sense reduir-los a un vocabulari únic. El que es busca és veure com certes estructures relacionals, en aparèixer en contextos diversos, permeten pensar de manera més precisa la consistència d'una forma, el seu mode d'aparició i la seva relació amb l'experiència.

2. MARC TEÒRIC

2.1 David Bohm: fragmentació, ordre implicat i moviment

En la introducció de *La totalidad y el orden implicado*, Bohm situa el seu treball en una preocupació que travessa alhora la física, la filosofia i la qüestió de la consciència: comprendre la realitat com un tot coherent, sempre en moviment, mai acabat ni estàtic. El problema apareix ja en la manera més elemental de pensar el moviment. Quan pensem alguna cosa, tendim a fixar-la, a convertir-la en una imatge o en una sèrie d'imatges; però l'experiència viva del moviment no es dona així, sinó com un flux continu, difícil de retenir sense interrompre'l. Bohm formula aquesta dificultat d'una manera molt clara a l'inici del llibre:

> "Cada vez que se piensa sobre algo, parece que se capta, o como algo estático, o como una serie de imágenes estáticas. Pero, en la experiencia real del movimiento, uno siente un proceso de flujo continuo, no dividido, con el que la serie de imágenes estáticas del pensamiento se relaciona como podría relacionarse una serie de fotos «fijas» con la realidad de un automóvil a toda velocidad" (Bohm, 2002 [1980], Introducció).

Aquesta diferència entre el moviment experimentat i el moviment pensat és una de les entrades principals al llibre. No es tracta només d'una dificultat del llenguatge o de la representació, perquè el pensament mateix forma part del moviment que intenta comprendre. La consciència no queda fora del problema, com si fos un observador situat davant del món, sinó que participa d'aquest mateix procés general en què la realitat es desplega. D'aquí neix una de les preguntes que orienten la lectura: com pensar una realitat única, fluida i no discontínua, que inclogui tant el pensament com allò que habitualment anomenem realitat exterior.

Aquesta pregunta condueix Bohm cap a la qüestió de la totalitat, però ho fa a través d'un diagnòstic molt concret: la fragmentació. En el primer capítol, "Fragmentación y totalidad", Bohm examina la manera com el pensament produeix separacions i després oblida que les ha produït. La fragmentació és visible en l'organització de la societat, en la divisió entre nacions, grups, professions, disciplines i interessos; també apareix en l'individu, dividit entre desitjos, identificacions i objectius que sovint entren en conflicte.

Aquesta fragmentació no és presentada només com un estat de coses, sinó com l'efecte d'una manera de pensar que pren les distincions útils com si fossin divisions reals. Bohm reconeix que dividir és necessari en molts contextos pràctics: sense anàlisi, sense separació funcional, sense especialització, l'acció esdevindria confusa. El problema comença quan aquest procediment, adequat per a tasques limitades, es converteix en una visió general del món. Llavors les parts deixen d'aparèixer com a abstraccions útils i passen a ser viscudes com a entitats independents, amb existència pròpia. El pensament, en actuar d'acord amb aquesta imatge, contribueix a fer efectiu el món fragmentat que després pren com a prova de la seva pròpia correcció (Bohm, 2002 [1980], cap. 1).

Aquesta circularitat entre pensament i món és un dels punts més importants de la lectura. Bohm descriu el pensament com una activitat que participa en la configuració de l'experiència. Per això dedica tanta atenció al paper de les teories. Una teoria, en el seu sentit més profund, és una manera de mirar, una forma d'orientar la percepció, i no una còpia definitiva del que les coses són. La història de la ciència mostra aquest caràcter mòbil de la teoria: el món de Newton no substitueix simplement una falsedat anterior per una veritat definitiva, de la mateixa manera que la relativitat i la teoria quàntica no converteixen Newton en un error absolut.

Cada teoria obre un camp de claredat i, quan s'estén més enllà d'aquest camp, comença a produir confusió. En aquest sentit, les teories no han de ser enteses com a possessió d'una veritat final, sinó com a formes d'observació que organitzen els fets i que també poden limitar la manera com aquests fets apareixen. Bohm parla d'una unitat entre experiència i coneixement: el que coneixem està sempre ja configurat per formes de pensament, categories, imatges i esquemes que donen una certa estabilitat al món percebut. Quan aquestes formes són preses com a absolutes, les diferències que introdueixen es rigiditzen, i la teoria passa de ser una ajuda per mirar a convertir-se en una font de fragmentació.

Dins d'aquest marc, l'autor articula una crítica al mecanicisme i l'atomisme. Tot i que l'atomisme va tenir una força integradora important, perquè va permetre pensar una enorme diversitat de fenòmens a partir d'un conjunt de components bàsics, amb el temps aquesta manera de mirar es va anar fixant com si descrivís la constitució última de la realitat. El món va començar a ser imaginat com un agregat de blocs elementals, i aquesta imatge es va estendre també a la vida, al cos, al cervell i a la consciència.

La física moderna complica aquesta representació. En la teoria quàntica, la partícula no es deixa descriure simplement com un petit objecte amb trajectòria definida; el seu comportament depèn de la situació experimental sencera, inclòs l'aparell d'observació. En la relativitat, la idea d'un cos rígid i separat també perd centralitat, perquè el que apareix és una trama de processos, camps i esdeveniments. Bohm recull aquests desplaçaments precisament per parlar d'una totalitat no dividida en moviment fluent. Les formes relativament estables que anomenem objectes, partícules o estructures poden ser considerades com a configuracions dins d'un flux més ampli, una mica com els remolins en un corrent d'aigua: tenen forma, durada i certa autonomia, però aquesta autonomia depèn del moviment que les sosté i les transforma.

La relació entre unitat i multiplicitat queda representada en aquesta proposta, encara que Bohm no en presenti un esquema explícit. La multiplicitat no queda anul·lada pel flux, perquè les formes existeixen, es distingeixen i poden ser tractades en molts contextos com a relativament autònomes. Al mateix temps, aquesta autonomia és limitada i no pot ser convertida en separació absoluta. La unitat, per la seva banda, no funciona com una síntesi exterior que reuniria parts prèviament independents, sinó com el caràcter continu del moviment en què les formes es generen, persisteixen i es dissolen.

Aquesta manera de pensar permet evitar dos gestos oposats però igualment reductors: dissoldre tota diferència en una totalitat indiferenciada, o entendre la totalitat com una suma posterior d'elements separats. Bohm troba una formulació afí en la noció antiga de causa formativa. La forma d'un organisme, per exemple, no s'explica només per impactes externs o per causes eficients, sinó per un moviment intern de formació, una articulació en què cada part pren sentit en relació amb el procés global. La forma pot ser pensada així com a activitat, com a procés d'organització, i no simplement com a figura externa ja acabada.

El llenguatge entra en aquesta reconstrucció perquè també participa en la manera com el món queda dividit. En el segon capítol, Bohm observa que moltes llengües modernes s'organitzen al voltant de l'estructura subjecte-verb-objecte, i que aquesta estructura tendeix a presentar l'acció com si sortís d'un subjecte separat i recaigués sobre un objecte també separat. Aquesta gramàtica no determina per si sola tot el pensament, però reforça una experiència del món feta d'entitats fixes que actuen unes sobre les altres.

Davant d'això, Bohm proposa el reomode, un experiment lingüístic que dona més pes al verb i al procés. El reomode no aspira a substituir la llengua ordinària en la comunicació quotidiana; serveix sobretot per fer visible fins a quin punt el llenguatge habitual inclina el pensament cap a la fragmentació. En lloc de començar sempre per noms que semblen designar coses ja constituïdes, aquest ús del llenguatge intenta acostar-se a una realitat en què les formes són moments d'un moviment. La qüestió, de nou, no és trobar una fórmula definitiva, sinó adquirir sensibilitat per la manera com el pensament fixa, separa i després pren aquestes fixacions com a dades bàsiques de la realitat (Bohm, 2002, cap. 2).

Bohm assenyala, de la mateixa manera que amb l'atomisme, que l'ordre cartesià, basat en una quadrícula espacial i temporal, ha estat molt potent per a la ciència clàssica perquè permet localitzar, mesurar i analitzar elements separats. Aquest ordre es mostra insuficient quan la realitat física ja no pot ser pensada adequadament com una col·lecció de parts independents. La relativitat i la teoria quàntica indiquen, cadascuna a la seva manera, que les relacions són més profundes que la simple disposició externa d'elements en l'espai i el temps. La primera transforma la comprensió de l'espai, el temps i el moviment; la segona introdueix discontinuïtat, no-localitat i dependència de la situació total.

Bohm no pren aquestes dificultats com a anomalies que calgui deixar al marge de la interpretació, sinó com a indicis que la noció mateixa d'ordre ha de ser repensada. El concepte d'ordre travessa la percepció, el pensament, la mesura, la pràctica científica i la manera general com s'entén què vol dir que una cosa sigui real. Veient les conseqüències que pot tenir un determinat ordre, l'autor proposa dues formes o tipus d'ordre. L'ordre implicat, on les relacions fonamentals no depenen primàriament de la separació espacial i temporal dels elements, i l'ordre explicat, el de les coses visibles, múltiples i espai-temporals, que apareix com a desplegament del primer (Bohm, 2002, caps. 5-6).

L'exemple de l'holograma permet donar una figura més sensible d'aquesta diferència entre l'ordre explicat i l'ordre implicat. En una fotografia ordinària, cada punt de la imatge correspon aproximadament a un punt de l'objecte; si es talla la fotografia, se'n perd una part. En el cas del holograma, en canvi, cada regió conté d'alguna manera informació sobre la totalitat de l'estructura, encara que amb una resolució diferent. Bohm no pren aquest exemple com una simple metàfora ornamental, sinó com una indicació formal d'un altre tipus d'ordre: un ordre en què el tot està plegat en cada regió, i en què el desplegament d'una forma visible depèn d'un procés més profund de moviment.

El que veiem en l'ordre explicat —objectes, trajectòries, posicions, figures delimitades— és el resultat d'un desplegament. Aquest desplegament conserva una referència a un ordre més ampli, en el qual les relacions no són principalment externes. El valor del holograma és que fa imaginable una situació en què la totalitat no es troba abans o després de les parts, com una suma, sinó que està implicada en la manera mateixa com cada part pot aparèixer. Aquesta idea és important per al problema de la unitat i la multiplicitat perquè permet pensar la multiplicitat com un desplegament real, no com una aparença sense consistència, i alhora impedeix que cada element desplegat sigui entès com una unitat tancada sobre si mateixa.

A partir d'aquí Bohm introdueix el concepte de holomoviment. Amb aquest terme vol indicar la totalitat del moviment de plegament i desplegament que sosté els ordres particulars. La llum, els electrons, els camps, els sons o les formes materials poden ser tractats com a aspectes relativament distingibles, però aquesta distinció depèn d'un procés més extens en què els moviments s'interpenetren. El holomoviment designa aquesta activitat general, anterior a qualsevol separació fixa entre coses, camps o esdeveniments.

En la ciència habitual es tendeix a prendre un ordre particular com si fos el marc bàsic de tota realitat, i després es miren de situar-hi els fenòmens. Bohm proposa moure el centre d'atenció cap a allò que fa possible que diferents ordres apareguin, es mantinguin durant un temps i es transformin. Les lleis físiques, vistes així, no haurien de limitar-se a descriure l'ordre explicat de formes ja desplegades, sinó que haurien de buscar la manera de referir-se a aquest procés de desplegament mateix. Això no significa disposar d'una teoria completa del holomoviment, perquè Bohm és prudent en aquest punt i admet que les lleis d'aquesta totalitat ens són desconegudes en gran part. Vol dir, més aviat, que els ordres que coneixem poden ser entesos com abstraccions relativament estables dins d'una activitat més àmplia. L'humà és i interactua en l'ordre de l'explícit, encara que pressenteixi implicitacions en les formes d'aparèixer d'aquest ordre.

En la física clàssica, la llei acostuma a operar sobre objectes que es pressuposen definits: partícules, masses, trajectòries, forces, posicions. En l'horitzó de l'ordre implicat, la llei ha de poder donar compte de l'aparició d'aquests elements com a formes derivades. Això desplaça la pregunta: ja no es tracta únicament de saber com interactuen les coses dins d'un espai comú, sinó de comprendre com arriben a desplegar-se com a coses determinades a partir d'un ordre de relacions més profund.

Les "subtotalitats" de què parla Bohm —camps, partícules, organismes, estructures relativament autònomes— tenen una consistència efectiva, perquè poden ser investigades, descrites i tractades en molts contextos com a patrons estables. Aquesta estabilitat no es confon amb independència absoluta. El pensament pot treballar amb aquestes subtotalitats sense perdre de vista que són abstraccions del holomoviment. Aquesta doble atenció dona a la proposta bohminiana el seu caràcter relacional: cada forma compta com a forma, però la seva realitat queda lligada al procés que la forma i la transforma.

Bohm parla d'una força de necessitat en la totalitat: les formes emergeixen segons condicions, tensions i ordres que les orienten, però aquesta orientació no equival a un mecanisme tancat. Hi ha regularitat, dependència i patrons que es repeteixen; també hi ha obertura, transformació i emergència de noves formes d'ordre.

La consciència és abordada des d'aquest mateix horitzó. Si el pensament és un moviment, tal com Bohm havia indicat des de la introducció, llavors no cal situar-lo fora del món per explicar la seva relació amb la realitat. El pensament, la sensació, la percepció i el significat poden ser entesos com a formes d'un procés que també té estructura implicada i explicada.

En l'experiència conscient, molts continguts apareixen desplegats: una imatge, una paraula, una emoció, una decisió, una idea. Però aquests continguts provenen d'un fons més ampli de memòria, disposicions, relacions corporals, hàbits i formes d'atenció que no estan tots presents de manera explícita. El que es fa conscient és una part desplegada d'un moviment més extens, i aquest moviment inclou tant dimensions físiques com mentals. La consciència no és presentada com una substància separada que contempla la matèria des de fora, ni la matèria com una base purament externa que produiria la consciència per agregació mecànica; ambdues poden ser tractades com aspectes diferenciats d'un mateix fons, en graus i ordres diversos de plegament i desplegament.

En resum, l'ordre implicat, el holomoviment, el reomode i la crítica de la fragmentació formen part d'un mateix esforç de Bohm per pensar la realitat sense començar per elements aïllats ni acabar en una totalitat abstracta. Les coses, els cossos, les institucions, les teories i els pensaments poden ser seguits com a formes que es despleguen, guanyen consistència i tornen a modificar-se dins d'un moviment més ampli, on cada distinció conserva el seu valor mentre no oblidi la relació que la fa possible i el procés en el qual participa.

Ara bé, no es pot separar fàcilment l'observador del procés observat. Igual que en la física quàntica, on l'observador forma part del sistema, en el pensament l'observació del propi pensament està implicada en el mateix moviment que es vol comprendre. Això exigeix una forma d'atenció que no es basi en la separació, sinó en una mena de participació conscient en el procés. Més endavant caldrà veure si algun altre autor permet pensar una experiència o una forma d'atenció equiparable a aquesta participació conscient en el moviment.

2.2 Immanuel Kant: judici reflexionant, forma i comunicabilitat

En Kant, el punt que interessa per aquest treball és la facultat de jutjar reflexionant. La qüestió no és només què vol dir trobar una cosa bella, sinó com una forma singular pot adquirir sentit sense quedar determinada per un concepte previ. Aquesta pregunta situa la *Crítica de la facultat de jutjar* en continuïtat amb un problema que ja apareixia a l'*Apèndix a la dialèctica transcendental* de la *Crítica de la raó pura*: la necessitat de pensar la natura com una unitat sistemàtica, encara que aquesta unitat no pugui ser coneguda com un objecte.

A l'*Apèndix*, la raó té un ús regulatiu. Busca connexions entre els coneixements empírics, orienta la investigació, pressuposa afinitats i continuïtats entre lleis particulars. Aquesta unitat sistemàtica no afegeix cap objecte nou al coneixement; funciona com una exigència per poder ordenar allò que l'enteniment coneix de manera dispersa. La natura ha de poder ser investigada com si les seves lleis empíriques formessin un sistema, però aquest sistema no es dona com una totalitat objectiva disponible per al coneixement.

Aquest problema prepara la funció pròpia de la facultat de jutjar en la tercera crítica. Les categories de l'enteniment fan possible l'experiència objectiva en general, però no anticipen la diversitat concreta de les formes naturals. La natura empírica presenta espècies, regularitats, variacions i afinitats que no es poden deduir simplement de les condicions generals de l'objectivitat. Davant d'aquesta contingència, el judici ha de trobar una manera de moure's entre particulars sense tenir sempre un universal ja disponible.

La distinció entre judici determinant i judici reflexionant respon a aquesta dificultat. En el judici determinant, l'universal ja és donat i el particular hi queda subsumit. En el judici reflexionant, el particular és donat i l'universal s'ha de buscar. Aquesta diferència no és només metodològica. El judici reflexionant opera allà on l'experiència necessita una

orientació sense disposar encara d'una regla determinada. El particular no apareix com un simple cas d'una llei coneguda, sinó com una forma que demana comparació, connexió i continuïtat.

Kant anomena conformitat a fi el principi que permet al judici reflexionant orientar-se davant d'aquesta diversitat. La natura és pensada com si fos adequada a la nostra facultat de conèixer, com si les seves formes poguessin ser ordenades per a nosaltres. Aquesta conformitat a fi no afirma que la natura hagi estat produïda per a la nostra facultat de jutjar, ni que les seves formes tinguin un propòsit objectiu. Indica la pressuposició necessària perquè el judici pugui buscar unitat en la multiplicitat empírica. Sense aquesta confiança en una possible ordenabilitat de la natura, els particulars quedarien com una dispersió difícilment articulable.

Aquesta és la raó per la qual la *Crítica de la facultat de jutjar* és important dins del marc del treball. Kant permet pensar una forma de relació que no s'afegeix exteriorment a termes ja constituïts. El particular arriba com una forma que només esdevé pensable en un camp de connexions possibles. Una planta, un organisme, una figura o una melodia no són només coses amb propietats; són formes que poden ser recorregudes, comparades, situades i comunicades. La consistència d'una forma no es troba només en allò que la fa ser una cosa, també en la manera com pot entrar en una experiència articulada.

L'anàlisi del judici de gust concentra aquesta estructura en l'experiència estètica. Quan Kant pregunta què passa quan diem que una cosa és bella, no busca una propietat objectiva de l'objecte. El judici de gust no determina l'objecte mitjançant un concepte. Expressa una manera com una representació afecta el subjecte i produeix un sentiment de plaer. Ara bé, aquest sentiment no queda tancat en una preferència privada. El judici de gust es formula com si el plaer experimentat hagués de poder ser compartit.

El primer tret d'aquest plaer és el seu caràcter desinteressat. El bell es distingeix de l'agradable i del bo. L'agradable remet a la sensació i al desig; agrada allò que satisfà una inclinació. El bo remet a un concepte de fi o de perfecció; una cosa és bona segons allò que ha de ser o segons allò que ha de produir. En el bell, la satisfacció no depèn de posseir l'objecte, consumir-lo o fer-ne ús, ni tampoc d'avaluar-lo segons un concepte previ. L'objecte agrada en la seva aparició formal.

Aquesta suspensió de l'interès pràctic i del concepte determinant deixa que la forma comparegui com a forma. Hi ha plaer, però aquest plaer no procedeix del desig de l'existència de l'objecte. Hi ha atenció, però aquesta atenció no es dirigeix a una funció. La forma és acollida en la seva disposició, en la manera com posa en moviment les facultats. Per això el judici de gust és un lloc especialment rellevant per pensar una relació amb la forma que no es resol en ús ni en coneixement.

El segon tret és la universalitat subjectiva. Quan algú diu que una cosa és bella, no diu simplement que li agrada. Parla des d'un sentiment i, alhora, demana assentiment. Aquesta exigència no es fonamenta en un concepte que pugui obligar els altres a estar d'acord. Es fonamenta en el fet que el plaer estètic neix d'un estat de les facultats que Kant considera comunicable. Per això pot dir que el judici de gust reclama una aprovació universal sense mediació conceptual: "D'aquí es dedueix que en el judici de gust no es postula res més que aquesta aprovació universal amb referència a la satisfacció sense mediació dels conceptes" (Kant, 2004 [1790], p. 166).

Aquesta formulació és central perquè manté junts dos elements difícils de conciliar: universalitat i absència de concepte. El gust no produeix coneixement objectiu, però tampoc queda reduït a una preferència empírica. El judici de gust no demostra; demana comunicabilitat. El subjecte parla des del seu sentiment, però aquest sentiment es presenta com si pogués valer per a qualsevol altre subjecte capaç d'entrar en una relació semblant amb la forma.

El fonament d'aquesta comunicabilitat és el joc lliure de la imaginació i l'enteniment. En el coneixement, la imaginació sintetitza la multiplicitat sensible i l'enteniment la determina sota un concepte. En el gust, la representació posa en relació aquestes facultats sense que la relació culmini en una determinació conceptual. La imaginació recorre la multiplicitat de la forma; l'enteniment acompanya aquest recorregut amb una exigència d'unitat; el plaer assenyala l'acord viu entre totes dues facultats. La forma bella sosté aquest joc sense tancar-lo en una regla.

Aquesta estructura permet pensar una consistència que no adopta la forma de la síntesi conceptual. En el judici de gust hi ha unitat, perquè la forma no es dispersa en impressions inconnexes. També hi ha multiplicitat, perquè la imaginació recorre parts, ritmes, proporcions, transicions i diferències internes. La unitat de la forma no prové d'un concepte

que la determini; es dona com una proporció sentida entre facultats. El plaer estètic registra aquesta proporció. Allò que es fa present en el judici no és una propietat coneguda de l'objecte, sinó un estat del subjecte produït per la forma.

La finalitat sense fi descriu aquesta mateixa experiència des del costat de la forma. En el bell, la forma sembla adequada al nostre mode de jutjar. Sembla disposada per sostenir el moviment de la imaginació i de l'enteniment. Aquesta adequació no remet a una finalitat objectiva. L'objecte no és bell perquè sigui útil, perquè compleixi una funció o perquè realitzi un concepte. La seva forma agrada perquè manté una relació formal amb les facultats. La finalitat estètica és, per tant, una finalitat formal: no apunta cap a un fi exterior, sinó cap al manteniment del joc mateix.

Aquesta noció permet entendre per què la bellesa lliure té un lloc privilegiat. En la bellesa lliure, el judici no pressuposa cap concepte del que l'objecte ha de ser. Flors, ornaments, arabescos o combinacions de sons poden agradar sense ser jutjats segons una funció determinada. La forma es deixa recórrer sense haver de respondre a un model previ. En la bellesa adherent, en canvi, el concepte de l'objecte acompanya el judici: un edifici, un cavall o una figura humana són valorats també segons allò que convé al que són. Aquesta distinció mostra fins a quin punt el judici estètic pot acostar-se o allunyar-se de la determinació conceptual. La bellesa lliure ofereix el cas més net d'una forma que sosté una relació amb les facultats sense dependre d'un fi definit.

La necessitat exemplar del judici de gust completa aquesta estructura. El subjecte que jutja una cosa bella parla com si l'acord dels altres hagués de produir-se, però no disposa d'una regla objectiva que pugui garantir aquest acord. El judici particular es presenta com a exemple d'una regla que no pot formular-se. Aquesta necessitat no és lògica ni moral; és la necessitat pròpia d'un sentiment que es reclama comunicable. El sensus communis designa aquesta possibilitat que l'estat de les facultats pugui ser compartit. No és una opinió comuna, sinó una estructura comuna del jutjar.

Amb això, el sentiment estètic deixa de ser una simple afecció privada. Té una articulació interna: forma, lliure joc, conformitat a fi, plaer, comunicabilitat. No determina l'objecte, però fa valer una relació. El que es comunica en el judici de gust no és un concepte, sinó l'estat produït per una forma quan posa les facultats en joc. Per això el judici estètic té un valor

teòric per al treball: mostra una experiència en què la relació té consistència sense convertir-se en coneixement objectiu.

El sublim pot ser incorporat només en la mesura que mostra un altre límit d'aquesta experiència. En el bell, la forma sensible sosté el joc lliure entre imaginació i enteniment. En el sublim, la imaginació es troba davant d'una magnitud o d'una força que excedeix la seva capacitat de presentació. Aquest excés produeix una tensió entre desplaer i plaer: la imaginació sent la seva insuficiència, i aquesta insuficiència fa emergir la relació amb la raó. El sublim no serveix aquí per obrir un altre recorregut general, sinó per mostrar que l'experiència estètica també pot fer sentir una relació entre facultats quan la forma sensible no basta per contenir allò que es presenta.

El conjunt d'aquests elements defineix el lloc de Kant en el marc teòric. L'*Apèndix* de la *Crítica de la raó pura* prepara el problema d'una unitat sistemàtica que orienta el coneixement sense constituir un objecte. La *Crítica de la facultat de jutjar* trasllada aquesta dificultat al treball del judici davant del particular. El judici reflexionant busca una unitat que no té donada; la conformitat a fi permet pensar la natura com a abordable per a les facultats; el judici de gust mostra aquesta adequació com a sentiment en una forma singular; el joc lliure indica una relació entre imaginació i enteniment que no es tanca en concepte; el sensus communis dona a aquest sentiment una pretensió de comunicabilitat.

Així, Kant ofereix una estructura relacional en què la forma, el subjecte, el plaer i la comunicabilitat no funcionen com termes independents. La forma bella no és només una propietat de l'objecte; el subjecte no és una interioritat aïllada; el plaer no és una reacció muda; la comunicabilitat no és un acord afegit després. Tots aquests elements prenen consistència en el mateix acte de jutjar. La relació és el que permet que una forma sigui experimentada com a significativa sense haver de ser coneguda conceptualment.

El límit d'aquesta estructura és igualment important. Kant manté el judici estètic dins de les condicions humanes del jutjar. La forma bella no dona coneixement de l'existència com a tal; fa sentir una relació entre facultats en l'experiència humana, i aquest límit permet pensar una atenció a la forma que no converteix immediatament el moviment en objecte de saber. En Kant, el moviment de la forma es dona com a joc, com a sentiment i com a comunicabilitat. La relació es fa present en l'estat mateix de les facultats, i per tant situada directament en l'experiència.

2.3 Gilles Deleuze: diferència, individuació i repetició

Dels dos primers capítols de *Diferencia y repetición* interessa retenir només alguns punts, perquè el text de Deleuze és molt més ampli del que aquí podem desplegar. El primer capítol, "La diferencia en sí misma", treballa sobretot la diferència abans de la seva subordinació a la representació. El segon, "La repetición para sí misma", porta el problema cap al temps, l'hàbit, la memòria i les síntesis de la repetició. Hi ha discussions sobre Aristòtil, Duns Escot, Spinoza, Nietzsche, Hegel, Leibniz, Hume, Bergson, Freud o Proust que podrien donar lloc a una reconstrucció molt més extensa. En aquest marc, però, convé concentrar-se en relativament poc: la diferència abans de la comparació, la crítica de la representació, la univocitat del ser i les síntesis de la repetició.

Aquests punts permeten llegir Deleuze sense entrar encara en tota la complexitat del seu sistema, però conservant una intuïció central: una forma, un individu o un present no han de ser pensats necessàriament com a termes ja constituïts, sinó com a resultats d'un procés diferencial. Per això Deleuze és important per al recorregut del treball. Si Bohm havia permès pensar les formes com a desplegaments d'un moviment més ampli, i Kant havia mostrat una experiència en què en la forma fa jugar les facultats sense quedar tancada en un concepte, Deleuze desplaça el problema cap a la gènesi mateixa de les formes, dels individus i dels presents.

El primer capítol comença amb una imatge que ajuda a entrar en aquesta qüestió. Deleuze parla del fons indiferenciat, de determinacions que encara no estan lligades entre elles, i del llampec que es distingeix del cel negre. L'exemple és important perquè la diferència no apareix com una comparació entre dues coses ja identificades. El llampec es distingeix del cel, però el cel no es distingeix d'ell de la mateixa manera; el fons acompanya allò que emergeix. Així, la diferència no és primer "això és diferent d'allò", sinó el moment en què alguna cosa es determina. Abans de tenir dues coses comparables, hi ha una determinació que es fa, una forma que es retalla en relació amb un fons que no queda simplement enrere. Deleuze ho formula així:

> "La diferencia «entre» dos cosas es solamente empírica, y las determinaciones correspondientes, extrínsecas. Pero, en lugar de una cosa que se distingue de otra, imaginemos algo que se distingue —y que, sin embargo, aquello de lo cual se distingue no se distingue de él—. El relámpago, por ejemplo, se distingue del cielo negro, pero

> debe arrastrarlo consigo, como si se distinguiese de lo que no se distingue" (Deleuze, 2002 [1968], p. 61).

Aquesta cita concentra bé el punt que interessa. La diferència no queda reduïda a una relació externa entre termes ja fets. Té una funció genètica: fa aparèixer una determinació. Deleuze anomena aquesta situació una distinció unilateral, i amb això indica que la forma no neix separant-se d'un altre terme equivalent, sinó emergint d'un fons que continua implicat en ella. La forma no és una unitat tancada, ni el fons una pura indeterminació sense efecte. El que importa és la relació entre determinació i indeterminat, perquè és en aquesta relació que la diferència actua.

Aquesta manera de pensar pot servir després per evitar que la unitat sigui entesa com una forma ja tancada, i la multiplicitat com una simple suma de parts. En Deleuze, la multiplicitat és més aviat un camp de diferències que poden donar lloc a individuacions. La forma apareix com una resolució provisional d'aquest camp, com una consistència produïda, no com el punt inicial de la relació.

El sublim kantià pot servir aquí com un punt de pas discret. En Kant, el sublim ja havia mostrat una experiència en què la forma sensible no aconsegueix sostenir l'acord de les facultats de la mateixa manera que en el bell: la imaginació arriba al seu límit davant d'una magnitud o d'una força que no pot presentar adequadament, i aquest límit obre la relació amb la raó. En Deleuze, el problema es desplaça cap a un terreny més genètic. El que importa no és només que una facultat trobi allò que l'excedeix, sinó que la determinació mateixa neix en contacte amb un fons que no pot ser simplement ordenat per la representació.

Per això la imatge del fons que puja a la superfície pot llegir-se com una radicalització d'aquesta experiència del límit. Allò que desborda la forma no queda fora de la forma, sinó que participa en la seva aparició i en la seva possible deformació. Aquesta proximitat no identifica Kant i Deleuze, però ajuda a veure per què la diferència deleuziana no pot ser pensada només com una variació dins d'un ordre ja format. Té a veure amb el moment en què el pensament es troba obligat a respondre a una força que encara no pot reconèixer del tot segons les seves formes habituals.

La crítica de la representació s'entén des d'aquí. La representació permet pensar la diferència, però ho fa situant-la dins d'un marc que ja la fa recognoscible. Deleuze resumeix

aquest marc en quatre formes: identitat del concepte, oposició dels predicats, analogia del judici i semblança de la percepció. Per exemple, en Aristòtil, la diferència específica sembla tenir una funció molt forta, perquè divideix el gènere i constitueix l'espècie. Però aquesta diferència només funciona a partir d'un gènere comú ja pressupusat. És a dir, la diferència queda inscrita en una identitat conceptual que li dona el seu lloc.

Aquest punt és rellevant perquè Deleuze no es limita a dir que cal pensar moltes diferències. La qüestió és més precisa: cal no reduir la diferència a predicat d'un concepte o a variació dins d'una identitat. Quan la diferència depèn d'un gènere, d'una oposició o d'una analogia, arriba quan el camp ja ha estat ordenat. Deleuze busca una diferència que participi en la formació dels termes mateixos. Per això la individuació és tan important. Un individu no és simplement un cas particular d'una forma general; és el resultat d'un procés en què un camp de diferències, intensitats i tensions arriba a una certa resolució. L'individu té unitat, però aquesta unitat és produïda. No és el punt inicial, sinó una consistència formada a partir d'un camp diferencial.

La univocitat del ser dona a aquesta idea un pla ontològic. Deleuze reprèn la tesi segons la qual el ser es diu en un sol sentit de tot allò de què es diu. Això no vol dir que totes les coses siguin iguals, ni que les diferències es dissolguin. Vol dir que el ser no es reparteix segons una jerarquia d'éssers més o menys pròxims a un principi. El ser és el mateix en el sentit en què es diu de totes les diferències, però allò de què es diu difereix. Aquesta formulació permet pensar un comú que no funciona com un gènere superior. La unitat del ser no és una identitat que subsumeix; és un pla en què les diferències poden distribuir-se sense haver de passar per una analogia jeràrquica.

Per això Deleuze distingeix entre una distribució sedentària i una distribució nòmada. En la primera, les coses reben llocs, propietats i mesures dins d'un espai ja repartit. En la segona, les coses es reparteixen en un espai obert segons la seva potència, segons la manera com ocupen i recorren un camp. Aquesta distinció és útil per al problema de la unitat i la multiplicitat. Una multiplicitat no ha de ser pensada només com un conjunt d'elements separats; pot ser una distribució de diferències en un pla comú. I una unitat no ha de ser una forma superior que ordena des de fora; pot ser la univocitat d'aquest pla, el fet que les diferències participen d'un mateix camp sense perdre la seva singularitat.

El segon capítol permet afegir-hi la qüestió del temps. Deleuze no pensa la repetició com la simple reproducció d'un mateix contingut. Si una repetició no modifica l'objecte repetit, alguna cosa canvia en l'esperit que contempla. Amb aquesta lectura de Hume, Deleuze introdueix la primera síntesi del temps: la síntesi passiva de l'hàbit. Quan una sèrie d'instants o de casos es repeteix, aquests casos no queden simplement un al costat de l'altre; són contrets. Abans de la reflexió conscient, ja hi ha contraccions que formen un present viu: un instant reté el precedent i anticipa el següent. Deleuze ho planteja així a l'inici del segon capítol:

> "La repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla [...]. La paradoja de la repetición, ¿no consiste en que no pueda hablarse de repetición más que por la diferencia o el cambio que introduce en el espíritu que la contempla?" (Deleuze, 2002 [1968], p. 119).

La repetició, per tant, no es defineix només pel retorn del mateix. En el nivell de l'hàbit, repetir vol dir contreure una sèrie i formar un present. La síntesi és passiva perquè no és produïda per un jo que decideix organitzar l'experiència. El jo actiu arriba després. Abans hi ha petites síntesis, contraccions, hàbits, presents vius. Aquesta idea serà important per al treball perquè permet pensar una experiència anterior al reconeixement: abans que un subjecte identifiqui un objecte, ja hi ha una organització temporal mínima que fa possible esperar, retenir, continuar.

La segona síntesi és la de la memòria. Aquí Deleuze reprèn Bergson per pensar el passat com una dimensió que no deriva simplement del present. El passat no es constitueix després d'haver estat present; si fos així, no s'entendria com un present pot passar. El passat és contemporani del present que passa, i tot el passat coexisteix amb cada nou present, encara que en graus diferents de contracció. Això vol dir que el present actual no és un punt aïllat, sinó que porta amb ell nivells de passat, hàbits, signes i virtualitats. La memòria no és només un magatzem de records, sinó una profunditat temporal que fa possible que els presents tinguin espessor i puguin relacionar-se entre ells.

La tercera síntesi orienta la repetició cap al futur. En aquest punt, la repetició ja no és només hàbit que constitueix el present ni memòria que conserva el passat. Deleuze vol pensar una repetició capaç de produir diferència. Per això la repetició del futur no retorna a una identitat originària, sinó que obre una transformació: fa que la forma que torna no torni simplement

igual. Aquesta idea serà important més endavant perquè permet pensar la consistència d'una forma sense entendre-la com a conservació intacta. Una forma pot durar perquè es repeteix, però aquesta repetició pot ser també el lloc on la forma varia, es desplaça o es transforma.

Així, d'aquests dos capítols es poden retenir tres idees de treball. La primera és que la diferència no ha de ser reduïda a diferència entre termes ja constituïts, perquè també pot ser el procés pel qual una determinació apareix. La segona és que la unitat no necessita funcionar com una identitat superior: la univocitat permet pensar un pla comú on les diferències no queden absorbides per un gènere. La tercera és que la repetició no equival al retorn del mateix, perquè les síntesis del temps mostren com un present, un passat o un futur es formen per contracció, coexistència i transformació.

Amb aquests elements n'hi ha prou per situar Deleuze dins el recorregut del treball. Si Kant havia permès pensar una forma que no subsumeix el particular sota un concepte determinant, Deleuze porta la qüestió a una nova profunditat. Abans de la forma reconeguda, ja hi ha processos de diferenciació, individuació i repetició que fan que alguna cosa pugui consistir sense haver de dependre d'una identitat prèvia. Aquesta és la relació que interessa retenir: la consistència no comença en una substància ni en un concepte, sinó en un procés diferencial que produeix formes, presents i experiències.

3. CAPÍTOL CENTRAL

3.1 La forma com a desplegament del moviment

Bohm: ordre implicat i atenció al procés

En Bohm, la relació entre unitat i multiplicitat pot ser pensada a partir d'una forma que ja opera en el seu propi vocabulari: la relació entre ordre implicat i ordre explicat. Aquesta distinció no serveix només per descriure dos nivells separats de realitat. Permet seguir com una forma pot aparèixer amb estabilitat sense quedar tancada en ella mateixa, i com una multiplicitat de formes visibles pot participar d'un moviment més ampli sense perdre la seva diferència. La consistència no queda situada en una substància fixa, ni tampoc en una reunió posterior de fragments. Apareix en el desplegament d'un ordre que fa visibles formes determinades i que, alhora, les manté vinculades al procés del qual procedeixen.

En l'ordre explicat, una cosa sembla tenir el seu lloc, la seva figura i el seu temps. Un cos ocupa una posició, una partícula és registrada per un instrument, una paraula queda fixada en una frase, una imatge mental pot ser recordada com si fos una unitat. Aquest nivell té consistència pròpia. Les formes hi apareixen amb prou estabilitat per ser reconegudes, comparades, descrites i utilitzades. La vida ordinària es mou en aquest pla, distingint objectes, trajectòries, causes, records, intencions. Aquesta estabilitat és necessària per a l'orientació pràctica i per al pensament mateix.

La qüestió comença quan aquesta estabilitat és presa com el fons últim del real. Allò que apareix com a cosa delimitada és, en Bohm, una forma desplegada. El seu contorn indica el mode en què un moviment més ampli es fa visible en un cert ordre. L'ordre explicat no és una aparença sense realitat; és el pla on les formes compareixen, es diferencien i poden ser tractades. La seva realitat, però, inclou el procés que les sosté. Una forma és real com a desplegament. La seva consistència depèn del moviment en què es troba implicada.

Aquesta estructura permet desplaçar el problema de la unitat i la multiplicitat. Les formes desplegades són múltiples, tenen figura, durada i diferència. Però aquesta multiplicitat no equival a una dispersió última. Cada forma participa d'un ordre que no es pot repartir en fragments equivalents a les formes visibles. La unitat tampoc apareix com una totalitat situada per sobre de les formes. És el moviment mateix el que les travessa, les diferencia i les fa aparèixer. Una partícula, un organisme o un pensament poden funcionar com a

unitats, però aquesta unitat és la manera com un procés queda rellevat i inscrit en un ordre d'aparició.

L'exemple de l'holograma ajuda a pensar aquesta relació sense convertir-la en una imatge purament abstracta. En una imatge ordinària, cada part de la superfície sembla correspondre a una part de l'objecte representat; si se'n talla un tros, se'n perd una part. En l'holograma, cada regió conté informació de la totalitat de l'estructura, encara que amb diferent grau de definició. La part ja no funciona simplement com un tros separat del tot. La totalitat hi és implicada segons el mode propi de cada regió.

Aquest exemple fa visible un tipus d'ordre en què la part i el tot no es reparteixen com dos termes externs. La part és una manera de desplegar una totalitat implicada; el tot és present en les parts sense convertir-les en còpies idèntiques. L'holomoviment designa aquesta activitat de plegament i desplegament en què les formes particulars s'entrellacen. La unitat del moviment deixa aparèixer formes, i aquestes formes són els seus modes d'explicitació. La relació que interessa aquí ja no arriba després dels termes. El terme és una manera d'estar desplegada una relació d'ordre.

Això és especialment clar en el context quàntic que Bohm treballa. Una partícula no pot ser tractada només com un petit objecte localitzat que es mou autònomament per l'espai. El que anomenem electró assenyala un aspecte del holomoviment que només pot ser entès tenint en compte la situació experimental sencera. La paraula fixa una figura, però aquesta figura és un relleu dins d'un procés més ampli. En aquest sentit, un objecte és una configuració del moviment que el fa aparèixer. La relació no descriu només com interactuen coses ja donades; forma part de la seva mateixa aparició.

La fragmentació apareix quan el pensament pren aquests relleus com a unitats últimes. Una distinció útil es converteix en separació ontològica. L'ordre explicat, necessari per orientar-se, és llegit com si fos l'estructura completa de la realitat. Llavors el món queda organitzat en entitats que semblen existir per si mateixes, i la relació es redueix a contacte exterior entre coses. Aquesta manera de veure afecta també el moviment. Si es parteix de coses ja separades, el moviment queda pensat com el canvi d'estat d'una cosa. En Bohm, la cosa és ja una configuració del moviment.

La dificultat es veu amb especial claredat en el pensament mateix. Pensar el moviment tendeix a convertir-lo en una sèrie de fixacions: imatges, conceptes, posicions successives. La consciència reté moments, els ordena i els compara. Aquestes operacions permeten pensar, però també poden immobilitzar allò que volen seguir. Bohm formula aquesta tensió a la introducció del llibre:

> "Cada vez que se piensa sobre algo, parece que se capta, o como algo estático, o como una serie de imágenes estáticas. Pero, en la experiencia real del movimiento, uno siente un proceso de flujo continuo, no dividido, con el que la serie de imágenes estáticas del pensamiento se relaciona como podría relacionarse una serie de fotos «fijas» con la realidad de un automóvil a toda velocidad" (Bohm, 2002 [1980], Introducció).

La cita és important perquè el problema del moviment no queda reduït a una dificultat representativa. El moviment pensat pot quedar empobrit pel mode mateix en què és capturat. El pensament necessita estabilitzar, però aquesta estabilització pot fer-li perdre el caràcter fluent del procés. La dificultat augmenta perquè el pensament no contempla aquest moviment des d'un exterior. La corrent de la consciència també pot ser experimentada com un flux. Pensar el moviment és ja participar d'una activitat en moviment.

Això obliga a prendre el pensament com una part del problema. En aquest treball, pensar la relació ja és una activitat relacional. El pensament participa en el desplegament del món que descriu, perquè les seves formes d'atenció, de llenguatge i de teoria modulen allò que arriba a aparèixer com a objecte. Una teoria no és només un conjunt d'afirmacions sobre el món. Orienta la mirada, selecciona relacions, estabilitza objectes, fa visibles unes continuïtats i en deixa altres en l'ombra. Quan aquesta orientació oblida el seu caràcter parcial, la teoria pot reforçar la fragmentació que pretenia explicar.

La pregunta per la relació en consistència troba aquí una primera exigència metodològica. No n'hi ha prou amb afirmar que tot està connectat. Aquesta fórmula pot esdevenir tan abstracta com la separació que vol superar. Cal seguir com una forma concreta es desplega, què destaca, quins límits produeix, quin ordre d'aparició sosté i quina continuïtat deixa implicada. La relació no s'entén com una connexió general, sinó com el moviment pel qual una forma es fa visible sense esgotar el procés del qual participa.

Aquesta manera d'atendre al desplegament és també una manera d'atendre a la fixació. Una teoria, una paraula o una imatge separen; aquesta separació pot ser seguida en el seu acte

mateix. Es pot veure què permet orientar, què deixa fora, quin tipus de forma estabilitza i quin moviment queda empobrit quan la forma és presa com a definitiva. L'atenció que Bohm exigeix no mira només les coses, sinó també el mode en què les coses queden fetes visibles. Aquesta atenció resulta important perquè el pensament també pot advertir la seva pròpia participació en el procés de desplegament.

La relació entre implícit i explícit funciona així com una estructura de consistència. L'explícit dona figura, presència i estabilitat. L'implícit manté la forma oberta al procés que la genera. Una cosa consisteix perquè es desplega d'una manera determinada; dura mentre aquest desplegament conserva una regularitat suficient; canvia quan l'ordre que la sostenia es transforma. La identitat d'una forma depèn d'una continuïtat de procés, no d'un nucli separat del moviment.

Aquesta continuïtat no elimina la diferència de les formes. Precisament perquè les formes es despleguen, poden ser distingides. Un organisme, una paraula, una partícula o una institució no són el mateix tipus de forma, ni tenen el mateix mode de durada. Cadascuna implica un ordre de relacions propi. La multiplicitat és el camp d'aquestes formes desplegades. La unitat és la continuïtat del moviment que les travessa i les transforma. Entre totes dues no cal suposar una reconciliació posterior. La forma consisteix en el mateix desplegament que la diferencia.

Aquesta lectura ajuda a precisar el problema inicial del treball. La relació que es busca no pot ser descrita només com a síntesi, perquè la síntesi acostuma a imaginar una reunió d'elements ja formats. Tampoc pot ser descrita com a fragmentació, perquè les formes que apareixen tenen una consistència efectiva. En Bohm, la consistència es troba en la relació entre desplegament i implicació. La forma compareix, però el seu comparèixer conserva una referència al moviment que la fa possible. Aquesta referència no és un afegit exterior, sinó una dimensió interna de la forma desplegada.

Això permet pensar una primera resposta a la dificultat de la relació. Una forma pot distingir-se sense quedar absolutament separada. Pot tenir consistència sense convertir-se en substància. Pot participar d'una totalitat sense quedar absorbida per una unitat superior. La relació no és una propietat afegida a la forma; és el mode mateix de la seva aparició. Per això l'ordre implicat i l'ordre explícit no funcionen aquí com dos àmbits separats, sinó com dos moments d'un mateix moviment d'existència.

El pensament, en aquest punt, queda situat dins del mateix camp que intenta comprendre. Pot fixar el moviment en conceptes, però també pot seguir la formació d'aquestes fixacions. Pot usar formes, imatges i teories sense prendre-les com a divisions últimes. Pensar, així, vol dir atendre a la manera com els objectes, els conceptes i les imatges apareixen com a estabilitzacions d'un procés. La relació en consistència comença en aquesta atenció: veure una forma en la seva figura, i alhora en el moviment que la fa comparèixer.

Amb Bohm queda establert un primer nivell del problema. La relació pot ser pensada com el desplegament pel qual una forma arriba a distingir-se dins d'un moviment més ampli. Aquesta forma té realitat, però la seva realitat no s'esgota en el seu perfil visible. El que queda pendent és traslladar aquesta qüestió al camp de l'experiència: veure si hi ha un mode d'atenció en què el moviment de la forma no sigui només pensat conceptualment, sinó experimentat en el mateix acte en què una forma apareix, com si el mateix procés de desplegament i plegament de l'existència, fos ja també el procés del pensament..

3.2 La forma com a experiència sentida

Kant: judici estètic i relació entre facultats

Amb Bohm, la forma havia quedat situada en el moviment que la desplega. Una cosa pot tenir figura, estabilitat i presència sense convertir-se en una unitat autosuficient. El problema que s'obre a partir d'aquí afecta el mode d'atenció: com es pot seguir el moviment d'una forma sense reduir-lo a una sèrie de fixacions? Si el pensament tendeix a estabilitzar allò que pensa, cal buscar una experiència en què la forma pugui mantenir-se oberta al moviment que la fa aparèixer, essent aquest l'existència o el pensament. Kant permet situar aquesta qüestió en el judici estètic.

En el judici reflexionant, el particular no arriba com un simple cas que espera ser posat sota una regla. Arriba amb una singularitat que demana orientació. Una forma natural, una figura, una melodia o una disposició sensible no són només objectes amb propietats. Són aparicions que demanen ser recorregudes. La facultat de jutjar no parteix aquí d'un universal ja disponible, sinó d'una forma concreta que posa en marxa una recerca d'unitat. Aquesta recerca no és una teoria sobre l'objecte; és una manera de situar-se davant d'allò que apareix.

Aquesta manera de situar-se té un valor especial per al problema del treball. La forma singular no queda abandonada a la dispersió de les impressions, però tampoc queda tancada en una determinació conceptual. El judici reflexionant treballa en una zona on el sentit s'ha de formar en la mateixa relació amb el particular. El que importa és el moviment pel qual una forma es deixa recórrer, compara, reunir i comunicar sense perdre la seva singularitat.

L'*Apèndix a la dialèctica transcendental* ja havia plantejat la necessitat de pensar la natura com una unitat sistemàtica. Aquesta unitat orienta la investigació i permet buscar afinitats entre lleis empíriques, però no es dona com un objecte que puguem conèixer. En la *Crítica de la facultat de jutjar*, aquesta exigència baixa al nivell de la forma particular. El "com si" regulatiu de la raó es converteix en una disposició del judici davant de les formes. La natura ha de poder ser tractada com a articulable, i aquesta articulació comença en l'atenció al particular.

Kant ho expressa a la *Primera introducció* quan diu que certes màximes sobre la natura no provenen de l'experiència, sinó que fan possible disposar les experiències sistemàticament:

> "Todas las fórmulas que se han llegado a poner de moda: «la naturaleza toma el camino más corto» —no hace nada en vano—; «no realiza ningún salto en la multiplicidad de las formas» [...] no son nada más que una y la misma manifestación trascendental del Juicio, mirante a consolidar un principio para la experiencia como sistema [...] Un principio tal no puede imputarse en modo alguno a la experiencia, porque sólo presuponiéndolo es posible disponer experiencias de manera sistemática" (Kant, 2011 [1790], p. 135).

Aquest passatge interessa perquè l'experiència hi apareix com una disposició de formes. El particular empíric no és només una dada aïllada. Entra en relacions possibles, en continuïtats, en afinitats, en comparacions. Una planta demana ser situada en un ordre de formes; una melodia demana ser seguida com una multiplicitat temporal; una figura demana ser recorreguda en les seves proporcions internes. El sentit no arriba com una propietat ja feta. Es forma en la manera com el particular pot ser acollit en una experiència articulada.

En l'experiència estètica, aquesta articulació no pren la forma d'un coneixement. La forma bella no és coneguda com a bella mitjançant un concepte. Tampoc és simplement agradable com ho pot ser una sensació lligada al desig. La seva força rau en el mode com

sosté l'atenció. La forma es presenta com a apta per al judici, com si la seva disposició pogués mantenir el moviment de les facultats sense esgotar-lo. Aquesta aptitud és el que Kant anomena finalitat sense fi: una forma que sembla ordenada per a les facultats, sense que aquesta ordenació apunti cap a una funció determinada.

Això permet pensar la relació d'una manera molt concreta. La forma no és només davant d'un subjecte que la contempla. Fa alguna cosa en el subjecte. Activa la imaginació, convoca l'enteniment, produeix una proporció sentida. La imaginació recorre la multiplicitat sensible: ritmes, parts, variacions, línies, sons, intensitats. L'enteniment acompanya aquest recorregut amb una exigència d'unitat, però no imposa un concepte que tanqui el procés. El plaer apareix com la manera en què el subjecte sent aquesta proporció. La relació no queda afegida a la forma; és el que fa que la forma tingui consistència estètica.

La bellesa lliure mostra aquest moviment amb més claredat. Una flor, un arabesc, una combinació de sons o una disposició cromàtica poden sostenir l'atenció sense dependre d'un concepte del que l'objecte ha de ser. La forma funciona com un camp de relacions internes. No guia l'atenció cap a un ús exterior ni cap a una definició; la manté en el procés de recórrer, reunir i sentir. La unitat que s'hi experimenta no és la unitat d'un concepte aplicat a una multiplicitat. És una unitat viva, inseparable del moviment que la produeix.

Aquesta unitat sentida permet reprendre el problema de Bohm des d'un altre registre. Allà, una forma consistia com a desplegament d'un moviment més ampli. Aquí, una forma consisteix perquè manté actiu el joc de les facultats. En tots dos casos, la consistència de la forma no es redueix al seu contorn visible. El que apareix com a forma porta amb si un moviment: en Bohm, moviment d'implicació i desplegament; en Kant, moviment intern de l'experiència. El judici estètic fa sentir aquest moviment sense convertir-lo en objecte de coneixement. La *Primera introducció* formula aquest punt amb precisió quan vincula reflexió i sentiment:

> "Cuando la reflexión sobre una representación dada precede al sentimiento de placer (como fundamento de determinación del juicio), la conformidad a fin subjetiva es pensada antes de ser sentida en su efecto [...] Pero, como una condición meramente subjetiva de un juicio no admite un concepto determinado del fundamento de determinación, este sólo puede estar dado en el sentimiento de placer, de modo que el juicio estético es siempre un juicio de reflexión" (Kant, 2011 [1790], p. 175).

La frase “pensada antes de ser sentida en su efecto” situa bé la tensió que interessa aquí. La relació formal entre les facultats pot ser pensada com a conformitat a fi subjectiva, però el seu fonament determinant es dona en el plaer. El sentiment no és una simple afecció sense forma. Té una estructura reflexiva: registra l’efecte d’una relació entre forma i facultats. El judici estètic toca així un límit del saber conceptual. Hi ha una relació que pot ser comunicada i reclamada com a vàlida, però la seva presència efectiva es dona com a sentir.

Aquest sentir té un paper central en el treball. El moviment que Bohm feia difícil de pensar des d’un exterior apareix ara com a moviment intern de l’experiència. No es tracta de conèixer el moviment com un objecte, sinó de veure com una forma posa en moviment les facultats i com aquest moviment arriba a consciència com a plaer. El plaer estètic és una manera de sentir una relació que no culmina en concepte. Per això té una densitat que va més enllà de la satisfacció subjectiva. El que s’hi experimenta és la consistència d’una relació.

Aquesta consistència no queda tancada en la interioritat del subjecte. El judici de gust porta amb si una pretensió de comunicabilitat. Qui diu que una cosa és bella parla des d’un sentiment, però no parla només d’un estat privat. Demana als altres una entrada semblant en la relació amb la forma. Aquesta pretensió no es recolza en una demostració, sinó en el fet que les facultats implicades en el judici pertanyen a una estructura comuna de l’experiència humana. El *sensus communis* designa aquesta possibilitat d’un sentir compartible.

La comunicabilitat és important perquè impedeix que el sentiment quedi reduït a vivència muda. El plaer estètic no determina l’objecte, però tampoc resta incomunicable. Fa valer una relació. Allò que es comunica no és un concepte de la cosa, sinó l’estat produït per una forma quan posa en joc la imaginació i l’enteniment. La comunitat que s’hi obre és una comunitat del sentir: una manera compartible d’entrar en el moviment d’una forma.

Aquest punt permet formular millor el lloc del saber. El judici estètic no aporta coneixement objectiu de la cosa. Però tampoc és un simple buit de saber. Dona orientació. Mostra que una forma pot tenir sentit per a l’experiència sense quedar determinada conceptualment. El saber que aquí s’insinua no és proposicional; té la forma d’una atenció, d’una disposició, d’una capacitat de sentir la relació que fa consistir una forma. El sentit no apareix com un fi exterior, sinó com el medi en què la forma pot ser recorreguda i compartida.

Aquesta recol·locació del sentit és decisiva. En una finalitat determinada, una cosa té sentit perquè serveix per a alguna cosa, perquè realitza una funció o perquè respon a un concepte. En la finalitat sense fi, el sentit apareix en el mateix manteniment del joc. La forma bella no condueix cap a un resultat que l'esgoti. Manté oberta una relació entre multiplicitat sensible, unitat possible i plaer comunicable. El sentit no és el terme del moviment; és el camp on el moviment es deixa sentir.

Així, el judici estètic ofereix una forma d'atenció privilegiada per al problema del treball. Una forma pot ser acollida sense ser reduïda a ús, concepte o possessió. Pot mantenir l'atenció en el seu moviment intern. Pot fer sentir una unitat que conserva la multiplicitat de la forma. Pot donar lloc a una comunicabilitat que no depèn d'una regla objectiva. En aquest registre, la relació no és només pensada; és experimentada com a proporció viva entre forma i facultats.

Ara bé, aquesta estructura manté un límit clar. Kant situa aquesta experiència en les condicions humanes del jutjar. El moviment que es fa sentir és el moviment de les facultats davant d'una forma. La bellesa no dona coneixement de l'existència com a tal. Dona una experiència en què una relació formal es fa sensible com a acord. Aquest límit no redueix l'interès de Kant per al treball; més aviat precisa el que pot aportar. Kant mostra que la relació pot tenir consistència en el sentir, però aquesta consistència queda situada en l'experiència humana.

Fins aquí, el recorregut ha establert dos punts. Amb Bohm, una forma pot ser pensada com a desplegament d'un moviment que la sosté. Amb Kant, una forma pot ser experimentada com a moviment de les facultats, en un judici que no produeix coneixement objectiu però sí una orientació sentida i comunicable. El que queda obert és l'abast d'aquesta estructura. Caldrà veure si l'experiència pot ser pensada abans de la seva forma reconeguda, no només com a vivència d'un subjecte humà, sinó com a camp de diferències, síntesis i intensitats en què les formes arriben a consistir.

3.3 La forma com a individuació temporal

Deleuze: diferència, síntesi passiva i experiència

El pas cap a Deleuze parteix d'una dificultat que Kant deixava oberta. En el judici estètic, una forma pot fer sentir el moviment de les facultats. La relació entre multiplicitat sensible, imaginació, enteniment i plaer té una consistència pròpia, però aquesta consistència queda situada en l'experiència humana del jutjar. El problema que ara s'obre és més ampli: si una forma pot ser experimentada abans de ser coneguda conceptualment, cal preguntar fins on arriba aquesta anterioritat. Potser l'experiència no comença amb el subjecte que reconeix una forma, sinó amb processos més elementals de diferenciació, contracció i temporalització.

Deleuze permet desplaçar la pregunta cap a aquest nivell anterior al reconeixement. Una forma reconeguda ja ha passat per moltes operacions: ha estat diferenciada, estabilitzada, situada en un present, vinculada a una memòria i inscrita en un camp de sentit. El reconeixement arriba quan una forma pot ser identificada com a objecte, qualitat, figura o cas d'un concepte. Però la consistència d'allò que apareix no comença en aquest moment. Abans del reconeixement hi ha processos que fan que alguna cosa arribi a distingir-se, a mantenir-se durant un temps, a afectar i a ser esperada. La relació que interessa al treball es troba en aquest nivell de formació.

La diferència, en aquest punt, no pot ser entesa només com la diferència entre dues coses ja donades. Quan diem que una cosa és diferent d'una altra, ja treballem amb termes que han arribat a una certa estabilitat. Deleuze busca una diferència més primària: el procés pel qual una determinació apareix. Una forma es distingeix d'un fons, però aquest fons continua implicat en la forma que emergeix. El llampec es retalla en el cel negre, i el cel negre puja amb ell. La forma no apareix com una unitat separada que s'oposa a un altre terme equivalent. Apareix com una determinació que arrossega el seu fons. Deleuze ho formula en un passatge que concentra bé aquesta estructura:

> "La diferencia «entre» dos cosas es solamente empírica, y las determinaciones correspondientes, extrínsecas. Pero, en lugar de una cosa que se distingue de otra, imaginemos algo que se distingue —y que, sin embargo, aquello de lo cual se distingue no se distingue de él—. El relámpago, por ejemplo, se distingue del cielo negro, pero debe arrastrarlo consigo, como si se distinguiese de lo que no se distingue" (Deleuze, 2002 [1968], p. 61).

Aquest passatge permet reprendre el problema de la unitat i la multiplicitat en un altre pla. El fons no és una unitat indiferenciada que anul·la les formes. La forma tampoc és un fragment separat que pugui explicar-se per si mateix. El que apareix és una relació asimètrica de determinació: alguna cosa es distingeix, i allò de què es distingeix continua actuant en la seva aparició. La forma és una tensió entre fons i superfície. La seva consistència prové del procés diferencial que la fa aparèixer.

Aquesta idea ajuda a pensar la relació sense convertir-la en una connexió posterior. La relació no uneix dues coses ja formades; participa en el fet que una d'elles arribi a tenir forma. El problema de la substància queda desplaçat cap al problema de la individuació. Allò que importa no és només què és un individu un cop constituït, sinó quin camp diferencial el fa consistir. Una forma, una matèria, una espècie o una part són resultats d'una individuació. L'individu no és el primer terme que després entra en relació, sinó una estabilització produïda en un camp de diferències. Deleuze dona a aquesta individuació un pes ontològic quan parla de la diferència individuant:

> "Es preciso mostrar no sólo cómo la diferencia individuante difiere por naturaleza de la diferencia específica, sino en primer lugar, y por encima de todo, cómo la individuación precede por derecho a la forma y la materia, la especie y las partes, y cualquier otro elemento del individuo constituido" (Deleuze, 2002 [1968], p. 76).

El terme "precede" no indica aquí un abans cronològic simple. Assenyala una prioritat de dret: les formes constituïdes depenen d'un camp que les individua. Aquesta anterioritat és important per al treball perquè permet pensar la consistència sense començar per una cosa ja feta. Una forma consisteix perquè una diferència la individua, perquè un camp de tensions arriba a una resolució relativa. La relació és el medi d'aquesta resolució.

Això permet recuperar una línia oberta amb Bohm sense repetir-la. En Bohm, una forma consistia com a desplegament d'un moviment més ampli. En Deleuze, una forma consisteix com a individuació d'un camp diferencial. En tots dos casos, la forma té realitat, durada i figura, però aquesta realitat no prové d'un tancament substancial. La diferència deleuziana afegeix una dimensió més interna: la forma està travessada pel procés que la produeix i per la possibilitat de variar, deformar-se, transformar-se. La consistència és sempre temporal i diferencial.

El segon capítol porta aquest problema al terreny de l'experiència. Si una forma arriba a aparèixer per individuació, també cal pensar com arriba a formar un present. Deleuze ho fa a través de la repetició i de l'hàbit. Una repetició no és només el retorn d'un mateix element. Quan alguna cosa es repeteix, els casos successius són contrets. Aquesta contracció forma un present viu: un instant reté l'anterior i espera el següent. Abans que hi hagi reconeixement, ja hi ha una síntesi que fa consistir una continuïtat.

Aquesta síntesi no és l'acte d'un jo que organitza voluntàriament el temps. És passiva. Es dona en el cos, en la sensibilitat, en els hàbits, en els ritmes que sostenen la vida. Respirar, caminar, percebre, esperar, acostumar-se, sentir una regularitat: tot això implica contraccions. Una sèrie deixa de ser una simple successió quan alguna cosa la contreu i en fa un present. L'experiència comença en aquests petits presents locals, abans d'arribar a la forma clara d'un subjecte que diu "jo reconec això". Deleuze ho diu així:

> "El hábito sonsaca a la repetición algo nuevo: la diferencia (planteada primero como generalidad). El hábito es, en su esencia, contracción. [...] la contracción designa también la fusión de los tic-tac sucesivos en un alma contemplativa" (Deleuze, 2002 [1968], p. 124).

La contracció introdueix una dimensió decisiva per al problema del treball. L'experiència ja no apareix només com una representació posterior d'un món donat. Hi ha experiència allà on una repetició és contreta, allà on un ritme produeix una espera, allà on una sèrie forma un present. Aquesta experiència és anterior al reconeixement perquè no depèn encara d'un objecte identificat. És una manera de consistir en relació amb allò que es repeteix.

Això amplia el que Kant havia permès pensar. En Kant, el sentir estètic mostrava que una forma pot activar una relació entre facultats i que aquesta relació pot arribar a consciència com a plaer. En Deleuze, el sentir baixa cap a una dimensió prepersonal. Contemplar no vol dir primer mirar conscientment un objecte; vol dir contreure una repetició. Hi ha contemplació en els hàbits del cos, en els òrgans, en la percepció, en els ritmes que formen un present. El subjecte no és el punt d'inici d'aquest procés. Es compon de múltiples contraccions. La frase de Deleuze és especialment clara: "No nos contemplamos a nosotros mismos, pero no existimos más que contemplando, es decir, contrayendo aquello de lo cual procedemos" (Deleuze, 2002 [1968], p. 125).

Aquesta contemplació passiva permet pensar l'experiència com una operació de l'existir. Existir és procedir d'alguna cosa que es contreu: ritmes, intensitats, repeticions, afectacions, memòries. Una forma viva no es limita a ocupar un lloc; es manté en una trama de contraccions. Un cos no comença representant un món; comença sostenint presents, esperes i respostes. La vida és ja una manera de sentir, abans que el sentir es converteixi en consciència clara d'un objecte.

En aquest punt, el saber també canvia de lloc. El saber conceptual arriba quan hi ha reconeixement, memòria activa, classificació i objectes determinats. Però aquestes operacions actives depenen d'un camp més elemental. El batec del cor no coneix el temps com a concepte, però constitueix un ritme. Una cèl·lula no representa el medi com un objecte, però contreu excitacions i respon. Un organisme no comença per formular coneixements, sinó per formar presents vius a partir de repeticions que el sostenen. Aquesta dimensió no és saber proposicional, però té orientació. Permet esperar, continuar, respondre, mantenir-se.

Així, l'experiència anterior al reconeixement no és confusió. Té una organització pròpia: contraccions, intensitats, ritmes, presents locals, memòria virtual, expectatives. La seva unitat és temporal i afectiva. Una melodia pot ser reconeguda com a melodia perquè abans el cos i l'oïda han contret ritmes i continuïtats. Una forma pot ser identificada perquè abans la percepció ha establert estabilitats. El "jo" que reconeix arriba sobre una composició de síntesis passives.

Aquesta lectura permet entendre per què Deleuze parla d'una estètica transcendental més profunda. Kant havia pensat la receptivitat a partir de sensacions donades i formes a priori de l'espai i el temps. Deleuze busca la gènesi d'aquesta receptivitat: com es formen els presents, com es contreuen les sensacions, com apareixen els petits jos que fan possible experimentar. La passivitat no és buit. Rep perquè contreu. Sent perquè forma un present. Espera perquè una repetició ha deixat una orientació. La comparació amb Kant apareix directament en aquest passatge:

> "Los análisis precedentes tenían como finalidad mostrar, por el contrario, que la receptividad debía ser definida por la formación de yo locales, por síntesis pasivas de contemplación o contracción, que dieran cuenta a la vez de la posibilidad de

> experimentar sensaciones, de la potencia de reproducirlas y del valor de principio adquirido por el placer" (Deleuze, 2002 [1968], p. 157).

Aquest passatge és important perquè permet tornar al judici estètic sense quedar-nos en ell. El plaer, que en Kant apareixia com el sentiment d'una relació entre facultats, és pensat aquí des d'una gènesi més profunda de la receptivitat. Abans del plaer estètic com a judici, hi ha el valor de principi que adquireix el plaer en les síntesis passives. El sentir no és només l'efecte d'una forma bella en un subjecte humà. És el mode en què una contracció produeix orientació, satisfacció, espera, tendència. L'experiència es forma en aquest nivell.

La segona síntesi del temps afegeix profunditat a aquesta experiència. El present viu de l'hàbit no es manté sol. Cada present passa, i només pot passar perquè hi ha un passat que coexisteix amb ell. Seguint Bergson, Deleuze pensa el passat com una dimensió que no ve simplement després del present. El passat és contemporani del present que passa, i tot el passat coexisteix amb cada nou present en graus diferents de contracció. Una forma actual porta nivells de passat, hàbits sedimentats, memòries virtuals. Allò que apareix en el present té espessor. Deleuze ho formula així:

> "Un presente nunca pasaría si no fuera pasado «al mismo tiempo» que presente; nunca se constituiría un pasado si no se hubiese constituido previamente «al mismo tiempo» que fue presente. [...] Pues si cada pasado es contemporáneo del presente que ha sido, todo el pasado coexiste con el nuevo presente con respecto al cual es ahora pasado" (Deleuze, 2002 [1968], p. 135).

El moviment, vist des d'aquí, no és una successió de punts externs. El present és contracció; el passat és coexistència; el futur és obertura de variació. Una forma no consisteix perquè es manté idèntica, sinó perquè pot sostenir una repetició capaç de variar. La tercera síntesi, orientada cap al futur, porta la repetició cap a la producció de diferència. Allò que torna no torna simplement igual. La forma que es repeteix s'exposa a una transformació.

Això permet donar més precisió a la relació en consistència. Una forma consisteix perquè una diferència l'individua, perquè una repetició la contreu, perquè un passat li dona profunditat i perquè un futur pot transformar-la. La unitat d'una forma és la manera com una multiplicitat de diferències arriba a mantenir-se en un present, a insistir en un passat i a obrir una variació. Aquesta unitat no prové d'una síntesi exterior; es forma temporalment. La

multiplicitat no queda dispersa; es contreu en formes de vida, de percepció, de memòria i d'experiència.

Amb això, la línia iniciada amb Bohm i Kant pren una nova direcció. Bohm permetia pensar la forma com a desplegament d'un moviment. Kant permetia pensar la forma com a experiència sentida d'una relació. Deleuze permet pensar la forma com a individuació i síntesi temporal. En els tres casos, la relació participa en la constitució d'allò que apareix. La diferència és que, amb Deleuze, aquesta participació ja no queda situada només en l'ordre del moviment físic ni en el judici humà, sinó en una dimensió prepersonal de l'experiència.

El problema inicial del treball pot ser près ara amb més precisió. La consistència buscada no és una unitat afegida a una multiplicitat prèvia. Tampoc és la simple coexistència de fragments. És la formació d'una unitat temporal i diferencial: una manera com l'existència arriba a contreure's, sentir-se, mantenir-se i variar. L'experiència no apareix només després de l'existència, com una representació humana d'un món ja fet. Participa en el procés pel qual alguna cosa arriba a tenir forma.

Aquesta conclusió conserva, però, la diferència entre els autors. No cal convertir Bohm, Kant i Deleuze en parts d'una mateixa teoria. La constel·lació permet veure una correspondència limitada: en tots tres, la forma guanya consistència per una relació que la constitueix. En Bohm, aquesta relació és desplegament d'un ordre implicat. En Kant, és joc sentit entre forma i facultats. En Deleuze, és individuació i contracció temporal. La relació no és el mateix en cada cas, però en tots tres permet pensar una forma que no depèn d'una substància separada ni d'una síntesi exterior.

Així, el recorregut no tanca el problema amb una definició única de relació. Mostra tres maneres de trobar-la ja operant: en el moviment que desplega formes, en l'experiència estètica que fa sentir una unitat sense concepte, i en les síntesis passives que constitueixen presents abans del reconeixement. El punt comú no és doctrinal, sinó estructural. La forma consisteix quan una multiplicitat és articulada per una relació que la fa aparèixer, sentir-se i transformar-se. Aquesta és la figura de consistència que el treball buscava: una relació que no arriba després dels termes, sinó que participa en el seu mode d'existir.

4. EPÍLEG

Límits del recorregut i línies obertes

La pregunta que ha guiat aquest treball era com hem d'entendre la relació en formes de consistència que no es redueixin ni a una síntesi conceptual exterior ni a una fragmentació dispersiva. El recorregut no l'ha resolt proposant una definició general de la relació, sinó mostrant tres maneres concretes en què una forma pot consistir sense tancar-se sobre si mateixa: com a desplegament d'un moviment en Bohm, com a experiència sentida i comunicable en Kant, i com a individuació temporal anterior al reconeixement en Deleuze. La resposta que se'n deriva és parcial però precisa: una forma té consistència quan pot distingir-se, durar i transformar-se mantenint oberta la relació amb el procés que la sosté.

El resultat del treball és, per tant, una noció operativa de consistència relacional. En Bohm, aquesta consistència s'ha pogut pensar a partir del desplegament d'un ordre que fa aparèixer formes sense separar-les del moviment que les implica. En Kant, s'ha pogut veure que una forma pot tenir sentit en l'experiència només per la pròpia activitat de les facultats, i sense necessitat de síntesi ni sedimentació conceptual. En Deleuze, la qüestió s'ha desplaçat cap a una dimensió anterior al reconeixement, on la forma depèn de processos d'individuació, contracció i temporalització. Entre els tres autors, s'ha intentat construirr una figura de lectura en què cadascun permet precisar un aspecte del mateix problema.

Aquesta precisió també mostra els límits del recorregut com ara la constel·lació, que permet relacionar textos heterogenis sense subordinar-los a un sistema comú, però aquesta forma de treball no pot substituir una demostració conceptual estricta. El que s'ha obtingut és una correspondència argumentada. Les estructures que apareixen en Bohm, Kant i Deleuze no són idèntiques: el desplegament d'un ordre, el joc estètic de les facultats i la síntesi passiva de l'experiència pertanyen a problemes diferents. El treball ha mostrat que poden llegir-se conjuntament des de la pregunta per la consistència, però no ha eliminat la distància entre els seus contextos, ja que aquesta distància forma part del valor del mètode encara que en marqui el seu abast.

El segon límit és conceptual. La noció de consistència relacional necessitaria criteris més fins. El treball ha mostrat que una forma pot mantenir-se oberta al procés que la sosté, però queda pendent determinar quan aquesta obertura dona consistència i quan la desfà. Una

forma necessita límit, contorn, estabilitat i recognoscibilitat. Si s'obre massa, es dissol en el procés; si es tanca massa, perd la relació que l'alimenta. Aquest punt és decisiu. La consistència no es troba simplement en "estar en relació", sinó en un cert règim de relació: una proporció entre estabilitat i transformació, entre figura i procés, entre determinació i obertura. El treball ha indicat aquesta proporció, però no l'ha poguda conceptualitzar prou.

El tercer límit té a veure amb la selecció dels autors. En Bohm, la lectura ha pres sobretot el problema de la fragmentació, l'ordre implicat i el moviment, deixant al marge una discussió física més tècnica que podria posar a prova la solidesa d'algunes formulacions. En Kant, el centre ha estat el judici reflexionant estètic, mentre que la teleologia natural ha quedat fora gairebé del tot. Aquesta absència és important, perquè la teleologia podria oferir un altre lloc per pensar formes organitzades que no es deixen entendre només com a agregats. En Deleuze, la lectura dels dos primers capítols de *Diferencia y repetición* ha permès treballar diferència i repetició, però deixa pendent la intensitat, les Idees i la imatge del pensament, que podrien aprofundir molt més la gènesi de les formes. Aquestes exclusions no debiliten necessàriament el treball; indiquen els punts on la seva base hauria de ser contrastada, i expandida en cas de disposar de més temps i extensió.

També hi ha un límit en el grau d'aplicació. El treball ha operat sobretot en un nivell ontològic i estètic general. Ha pensat com una forma pot consistir, però no ha estudiat encara casos concrets on aquesta consistència es jugui de manera històrica, social, artística o tècnica. Això és rellevant perquè una noció de consistència relacional només guanya força quan pot distingir situacions diferents: una forma que es transforma sense perdre continuïtat, una forma que es rigiditza fins a bloquejar el procés que la sostenia, una forma que es fragmenta perquè ja no pot mantenir una relació articulada amb el seu camp. El treball ha establert la gramàtica inicial d'aquesta distinció, però no n'ha desenvolupat encara els criteris d'anàlisi.

A partir d'aquí, una primera continuació hauria de treballar el problema del límit. La tesi que una forma pot dependre de la seva obertura al procés que la sosté només és interessant si es pot pensar què fa que aquesta obertura sigui habitable. Una forma no és consistent perquè estigui simplement exposada al canvi. Ho és quan pot transformar-se conservant una certa orientació interna. Aquesta qüestió podria servir per estudiar processos molt diferents: una experiència que madura sense trencar-se, una obra que manté sentit en lectures diverses, una institució que canvia sense convertir-se en pura inèrcia, una forma de

vida que incorpora alteracions sense perdre tota continuïtat. El problema comú seria sempre el mateix: com una forma sosté una relació amb allò que l'excedeix sense quedar destruïda per aquesta excedència.

Una segona continuació podria desenvolupar la qüestió del sentir com a accés a la consistència. El treball ha suggerit que hi ha formes que s'entenen primer en l'experiència: una proporció, un ritme, una tensió, una continuïtat, una distància. Aquesta via no hauria d'anar cap a una exaltació del sentiment, sinó cap a una anàlisi de les condicions en què el sentir orienta. El que caldria estudiar és quan una experiència sentida té estructura, quan pot ser comunicada, quan permet reconèixer una forma en procés i quan, per contra, queda reduïda a impressió privada. Això podria aprofundir el pas entre Kant i Deleuze: del sentiment estètic com a joc comunicable de facultats a les síntesis passives com a formació prepersonal de l'experiència.

Una tercera línea podria estudiar les formes que amaguen el procés que les sosté. Aquesta qüestió surt del centre mateix del treball. Si una forma consisteix per la relació amb el procés que la fa aparèixer, també pot passar que una forma es torni opaca a aquest procés. Una teoria pot presentar les seves distincions com si fossin divisions últimes; una tecnologia pot fer invisible la mediació que organitza; una institució pot conservar una forma quan ja ha perdut la relació viva que li donava sentit; una identitat pot protegir la seva estabilitat fins a bloquejar la seva capacitat de transformació. Aquí la consistència relacional podria adquirir una funció crítica: permetria preguntar quines formes mantenen obert el procés que les sosté i quines el congelen.

Aquesta línia és especialment important perquè connecta el treball amb problemes contemporanis sense convertir-lo en una aplicació externa. Moltes dificultats actuals tenen a veure amb formes que funcionen, però que ja no deixen veure les relacions que les produeixen: dispositius d'atenció, llenguatges institucionals, estructures socials, formes d'autopercepció, sistemes tècnics. Una lectura relacional podria preguntar no només què fan aquestes formes, sinó quin tipus de relació imposen amb el procés del qual depenen. Si afavoreixen una atenció més fina al moviment que les sosté, poden generar orientació; si tanquen aquest moviment, poden produir fragmentació sota aparença d'ordre.

La base que deixa aquest treball és, doncs, parcial però fecunda. Ha establert que la consistència d'una forma pot dependre de la seva obertura al procés que la sosté. Ara

caldria precisar millor els règims d'aquesta obertura: quan una forma s'obre i guanya vida, quan s'obre i es desfà, quan es tanca i conserva orientació, quan es tanca i es torna rígida. Aquesta seria la manera de continuar el problema sense repetir-lo. La pregunta ja no seria només com evitar la síntesi i la fragmentació, sinó com descriure les formes concretes en què una relació produeix, conserva, transforma o bloqueja la consistència.

En aquest sentit, els límits han sigut també auto imposats, per tal que es pogués donar el treball. Hi ha hagut límits de temps material, límits necessàris donat un excés inicial d'interessos dispersos, així com també masses fils per on tirar, fins hi tot dins els mateixos fragments d'obres escollits. Ara bé, gràcies a haver anat filant prim, el que s'ha pogut fer és donar un vocabulari més precís a una intuïció: una forma no consisteix malgrat la seva obertura, sinó a través d'una obertura regulada pel procés que la sosté. Aquesta intuïció pot continuar-se en l'anàlisi de formes naturals, estètiques, socials, tècniques o existencials, sempre que la pregunta es mantingui concreta: quin procés sosté aquesta forma, quin tipus d'obertura conserva, quina estabilitat produeix, i en quin punt aquesta estabilitat es converteix en rigidesa o en dispersió.

5. BIBLIOGRAFIA

PRINCIPAL

- Bohm, D. 2002(1980). *La totalidad y el orden implicado*. Kairós.
- Kant, I. 2009 (1781). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, trad. i ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. 2004 (1790). *Crítica de la facultat de jutjar* (J. Jaques Pi, trad. i ed.). Edicions 62.
- Kant, I. 2011 (1790). *Primera introducción de la Crítica del Juicio* (N. Sánchez Madrid, trad. i ed.). Escolar y Mayo.
- Deleuze, G. 2002 (1968). *Diferencia y repetición* (M. S. Delpy & H. Beccacece, trads.). Amorrortu.

SECUNDÀRIA

- Alberto Gualandi.2017. *The dance of the mind. Physics and metaphysics in Gilles Deleuze and David Bohm.* Veritas – Revista de Filosofia da Pucrs 62
- P. Pylkkänen, B. J. Hiley, I. Pättiniemi.2014. *Bohm's approach and Individuality* https://arxiv.org/abs/1405.4772
- Andrew Lohrey, Bruce Boreham. 2021. *Lifting the veil on Bohm's holomovement* https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC8632281/
- William Seager.2018. *The Philosophical and Scientific Metaphysics of David Bohm.* MDPI Entropy
- Nicholas Rescher. 2015. *Process Philosophy.* Stanford Encyclopedia of Philosophy.