

1-1-2018

Una crítica al Rizoma desde los principios éticos del Conatus

Julián Moreno Galvis
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Moreno Galvis, J. (2018). Una crítica al Rizoma desde los principios éticos del Conatus. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/92

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Departamento de Filosofía, Arte y Letras at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Una crítica al Rizoma desde los principios éticos del Conatus

Julián Moreno Galvis

Introducción

El marco de la filosofía ética sirvió y ha servido como objeto de crítica para los movimientos posmodernos que emergieron en la segunda mitad del siglo XX, los cuales son radicales hoy en la producción de las filosofías actuales. Particularmente, Gilles Deleuze como promotor de varias propuestas filosóficas en la posmodernidad, ha objetado ante las estructuras éticas que son presentes a lo largo de la tradición filosófica con la finalidad de exponer nuevas alternativas de filosofía ética. Y tales novedosas formas de filosofía que propician la estructuración de colectivos o comunidades que siguen predeterminados principios éticos, tienen como propósito el proponer conductas diferentes a las estructuras éticas de antaño. Un ejemplo acertado de las éticas de antaño puede ser presente en los preceptos formales del liberalismo. Tales preceptos, además de la teoría, justifican una serie de conductas sociales y económicas entorno a la forma en la que se debe ejecutar la justicia que justifica el utilitarismo en aras de la libertad.

Otra serie de ejemplos mejor acertados, no sólo apelando a cómo podría funcionar una ética de antaño sino también, que den reflejo de cómo se comprende la ética de Spinoza, pueden ser tres instancias que parecen presentar una inconectividad mutua: las serpientes, el Kremlin y Colombia como país equinoccial. En el primer caso, si bien se estima que existen varios tipos de serpientes al considerar sus matices en cuanto a colores, forma de la dentadura, de la estructura ósea, grado de toxicidad y de agresividad, factores ambientales en los que habitan y pueden desarrollarse, en la biología y en el sentido común existirá siempre una noción común de un animal sin extremidades y rastreto, con incisivos superiores y ojos grandes que será identificado como serpiente pese a sus modos de ser; en el segundo caso, se sugiere imaginar el Kremlin en Rusia. Del Kremlin es posible denotar varios elementos que hacen posible su existencia, como pueden ser la profundidad y la ubicación de sus cimientos, la forma, la altura y la distancia de sus muros, el típico ladrillo ornamental ruso, la teja verde que es usada para cubrir sus superficies altas y hasta las ornamentales estrellas rojas, pero aun teniendo esta serie de elementos independientemente no se puede ignorar que dinamizan, se interrelacionan y sustentan un edificio conocido como el Kremlin; o en el tercer caso está un país equinoccial como Colombia. Colombia posee varias regiones en las que su clima y sus condiciones térmicas varían al ser un país equinoccial. En la región andina existen entornos dignos de los 16 a 20 grados Celsius, en la región caribe está la humedad y las temperaturas cercanas a los 34 grados Celsius y es

posible que en la región tolimese haya entornos similares a los desiertos mexicanos, con temperaturas de 12 grados Celsius a 30 grados Celsius dependiendo la hora del día. Aunque pueden registrarse esta cantidad exacerbante de diferencias, estas locaciones sólo pertenecen a un país del sur americano llamado Colombia.

Después de las anteriores ejemplificaciones cabe aclarar que Spinoza parte de una metafísica o sentido primordial de la ética, de la herencia aristotélica, para pensar su sistema. Pero ciertamente, su sistema como distinto propone que tal sustancialidad no es monista porque su materialidad y sus causas finales no tienden a expresar la existencia misma (o lo que es Dios en este caso). Estas causas se representan a sí mismas, representan la serie de factores y cambios particulares que han sufrido a la par de la coexistencia y la limitación causal con otros modos de ser, en cuestión de que lo único unitario que poseen es el partir de la misma esencia y del mismo principio: la existencia. Los modos de ser justifican un principio de existencia porque coexisten y se interpelan como causas y efectos desde tan coexistencia. Tal asunto, en efecto, no prescinde de una sustancialidad o normatividad natural de la que inclusive rizoma pretende desprenderse al buscar nuevos horizontes para la inmanencia pese a las problemáticas que contrae ello.

Siguiendo la idea de lo mencionado previamente, es de aclarar y dejar en contexto que tal alternación de las representaciones éticas tradicionales por parte del posestructuralismo se deben a una sola cuestión: proponer alternativas conductuales a la tradición en cuanto que, los preceptos éticos tradicionales han propiciado problemáticas humanitarias de orden ético, político y social a lo largo del siglo XX. En virtud del ejemplo, puede pensarse también, por parte de las corrientes posmarxistas de la escuela posmoderna, la crítica que se ha propiciado al capitalismo y a sus conductas; por amplificar el sentido crítico de la filosofía que procede a la modernidad.

Tras la pretensión de criticar sistemas éticos para proponer nuevos patrones conductuales, que van más allá de la legitimación de hechos como los desencadenados en las movilizaciones sociales dadas desde el mayo del 68 en Francia, tal crítica a las estructuras éticas de tradición ha sido de utilidad para sopesar algunas consideraciones éticas que se han otorgado dentro del campo filosófico y que corresponden a unas búsquedas actuales. Por ello, para hacer radical la reflexión sobre la ética actual, es necesario analizar y criticar, desde sus cimientos, la alternativa ética que es prominente en el asentamiento de la filosofía posmoderna. Tal alternativa es Rizoma, entendida ya como sistema propuesto por Deleuze y Guattari en su texto *Mil Mesetas* (2004). En teoría, Rizoma es una estructura ética donde los integrantes de dicha composición se entienden radicalmente como singularidades, como individuos que tienen una acción directa y meramente activa en la definición de la forma del sistema ético al que pertenecen desde sus condiciones particulares. Dando más claridad a lo anterior, el presente sistema demanda que un individuo o una parte de la composición de toda una estructura ética es capaz de alterar a los demás individuos sin la disposición de un principio de agencia previo. Esto, en otros términos, es una ética donde el individuo

actúa y establece un entorno sin ningún tipo de limitaciones que vayan más allá de su propia posición en el Rizoma.

Al analizar la anterior propuesta, se estiman una serie de problemas que justifican la necesidad de escribir el presente trabajo. Justifican resolver, de manera formal, una problemática que demanda el uso de una metodología acorde al marco ético para proponer una solución parcial. Dado que la aplicación de un sistema como Rizoma implicaría en un ámbito ético, moral y político, un desorden de interrelación entre individuos para la creación y organización de asociaciones. Esto se da al considerar pues, que el hecho de abogar por una completa actividad del *Estrato* (en términos alusivos a Rizoma), trae consigo la pérdida de los límites de la coexistencia que son inherentes a la interacción y composición formal entre individuos.

Ahora bien, habiendo dado la problemática acorde a Rizoma, se expone que la finalidad de este texto es proponer una solución desde la crítica de dicho sistema partiendo de los principios éticos en un sentido más tradicional. Para ello se utilizará el marco ético de Spinoza, el cual es propuesto en *Tratado breve* y en *La ética demostrada según el orden geométrico*. Es de aclarar que este marco se utilizará propiamente para establecer un orden estructural en el que los individuos puedan realizarse como colectivo y composición ética al considerar el principio de *providencia particular* en Spinoza. Esto se reafirmará en este trabajo para determinar una manera que estime la importancia de los modos como agentes posteriores al estrato, como puntos de apoyo que sostienen algo tal como el orden ético y estructural. Se pretende lo anterior con el propósito de establecer un lugar en el que la estructuración de una ética no se ciña enteramente al quietismo del monismo, sin olvidar claramente que cada parte del colectivo, como componente de una forma es partícipe y coexiste gracias a una serie de principios. Sin olvidar que sólo existe el determinismo dado entre partes, el cual es presente en la forma de “afectos y afecciones” en cuanto que la perseverancia de un elemento depende del otro. Se tratará pues de establecer un equilibrio entre la ética racionalista y la ética posmoderna que fija su mirada en la actualidad.

Al pretender lograr el objetivo de una crítica ética bajo el orden del conatus, es importante seguir un lineamiento causal ceñido por elementos que determinarán el siguiente procedimiento: primero, la justificación de Rizoma como sistema ético y la justificación de sus raíces espinosistas; segundo, la justificación del conatus a propósito de los fundamentos espinosistas y la radicalización de la noción de “Conatus de segundo orden” o “Providencia particular” para dar inicio a una faceta propositiva; la crítica para la crítica de Rizoma como tercer factor. Para esto se hará, en primer lugar, una reconstrucción conceptual de Rizoma teniendo como base la prescripción espinosista de este sistema a partir de dos textos de Deleuze: *En medio de Spinoza* y *Spinoza y el problema de la expresión*. En segundo lugar, se reconstruirá conceptualmente el conatus para resaltar la noción de *Modo* y sus principios, con la finalidad de comprender la *providencia particular* como principio de particularidad. En tercer lugar, antes de ejecutar el objetivo principal, se

contrastará el orden substancial de Spinoza con el orden ético que proponen Deleuze y Guattari. Tal contraste permitirá estimar las falencias de interrelación en el sistema de los filósofos franceses, mientras se tiene en cuenta que los principios de interrelación del conatus son la base ética de las que partió Deleuze para lograr un fin último: el propósito de asentar un sistema ético que permitiera la potenciación del poder de acción de cada sujeto de acuerdo con su constante devenir, fuera de toda presión y ejercicio arbitrario de poder.

1. A propósito de Rizoma y la apuesta ética posestructuralista

1.1. Un contexto para la ética ‘rizomática’

El orden estructural que impone Rizoma, como la propuesta misma, parte de una importante apuesta filosófica alternativa a la modernidad que se despliega de un ideario llamado ‘posestructuralismo’. El posestructuralismo surge como una crítica hacia los vestigios de la modernidad presentes en la época contemporánea y actual. De manera exacta, el posestructuralismo aparece para establecer una reforma filosófica sobre los supuestos ‘ontológicos’, éticos, sociales y políticos que dieron sustento a Europa y al mundo en torno a una racionalidad histórica¹, que se ve equiparada de los proyectos modernos que se habían trabajado y propuesto hasta aquel entonces. Esto, entendido en los códigos de un primer movimiento, en un sentido más contemporáneo que actual, ya que la corriente posestructuralista también hace énfasis en el cuestionamiento de lo que puede entenderse como la ‘humanidad poscapitalista’. Esto significa pues, que los posestructuralistas del segundo y tercer momento² se dedicaron a poner en duda los fundamentos sociales y económicos del liberalismo, utilitarismo y capitalismo que desembocan en un solo asunto: una ética fundada en las teorías clásicas de antaño (Hobbes, Locke, Bentham, Mill) como también en las de tradición moderna.

Prescindiendo un poco de las críticas hacia las teorías clásicas que hacen moya en el orden poscapitalista, causa real interés notar las objeciones hacia lo estructural: hacia el orden ético racional que justifica, consecuentemente, el orden político. Esta cuestión causa real

¹ ¿Podemos seguir creyendo en la racionalidad de la historia y en un sentido de la historia? Una noción como la de ‘progreso’, como simple sucesión de etapas que tienden a la perfección final, tan firme y tan sólidamente desde la ilustración, es cuestionada [...] en la construcción de una historia crítica como búsqueda de lo próximo. [...] (Mejía Quintana, 2004: 19).

² La filosofía política francesa de la segunda mitad del siglo XX puede caracterizarse, a grandes rasgos, por tres momentos. [...] el segundo momento viene dado por la reacción estructuralista y posestructuralista, a partir de Lévi Strauss, liderada por Foucault, Deleuze, Lyotard y Derrida, entre otros, cuyo denominador común será frente al período anterior de su decidido talante anti-humanista, Recuperando una matriz [...] de la que desprenden no pocos de sus planteamientos críticos sobre la modernidad. [...] Un tercer momento, cuya recepción no ha sido suficientemente asimilada en nuestro medio, viene dado, a partir de mediados de los ochenta, por una contracrítica radical del estructuralismo y posestructuralismo francés, la recuperación de problemas clásicos de la filosofía y un intento de apertura con otras tradiciones filosófico-políticas (Mejía Quintana, 2004: 25-26).

interés en cuanto es notorio que, a través de las propuestas filosófico-políticas³ de los filósofos posmodernos, es constante un replanteamiento del lugar del sujeto en relación con un poder (poder que representa lo racional mediante las instituciones). Cuando se hace mención a lo político no sólo se habla de los principios que subyacen al orden estatal o civil, o a los ejercicios meramente políticos; se está hablando de la relación total del sujeto con el poder. Se habla de un sujeto relativo a unas substancialidades marcadas por el estado, la iglesia, el orden social o *establishment* y hasta las cargas de orden cultural que puedan existir.

El pensar el poder y el sujeto en virtud de su conexión recíproca, compromete una serie de conexiones y conductas provenientes de este mismo sujeto, como de la estructura que le contiene. Tal asunto es una cuestión inherentemente ética, de la cuál Deleuze y Guattari, como hitos del posestructuralismo, vendrán a posar algunas consideraciones. Deleuze y Guattari, trascendiendo de una mera crítica social y política que rodeó gran parte de las lógicas modernas y capitalistas, se encargaron de establecer “una nueva epistemología para las ciencias sociales” (Fredd N, 2004: 81). O más bien, dado el caso de este trabajo, los pensadores franceses se dedicaron a pensar una etología que, consecuentemente, comprometió la concepción de una epistemología. De una nueva forma de entender el orden sistemático de las comunidades y los sujetos que componen éstas. Pero al ser imperativo el fundamento ético (o etológico) que subyace a esta “nueva epistemología”, es menester pues, dar su noción general.

Prácticamente, la apuesta de Deleuze y Guattari es repensar el sujeto y sus conexiones. Esta empresa es evidente y está desarrollada a través de “Rizoma” en *Mil mesetas*. Además de cuestionar el juego del sujeto y el poder en clave ‘foucaultiana’, esta empresa crítica se dedica a establecer una crítica de orden ético. ¿Por qué es de afirmar que Rizoma, como nuevo sistema maquínico de mesetas (territorialidades de los estratos), es el dinamismo de una crítica al orden ético moderno? Por el hecho de pensar una forma de interrelación alternativa entre el sujeto con otros componentes de la realidad a través de una exhortación a la liberación de axiomáticas⁴. A saber, esta propuesta buscó liberar al sujeto de órdenes conductuales que, necesariamente, deben ser funcionales a un “árbol” o ‘substancia primordial’.

³ En este marco se desarrollan varias líneas de reflexión: una *teoría del sujeto*, que busca desentrañar las estrategias de subjetivización desarrolladas por la modernidad y que anticipan el nuevo perfil del sujeto político posmoderno; y una *teoría del poder* que igualmente explora la naturaleza que este adquiere en las sociedades poscapitalistas, así como los nuevos tipos de legitimación que empiezan a corresponderle (Mejía Quintana, 2004: 26).

⁴ Esta obra gira alrededor de descubrir si en la historia han existido sujetos con la capacidad de liberarse de los polos de la axiomática [...]. Deleuze y Guattari nos muestran los recorridos de estos sujetos, que no son caminos construidos por los estados, sino sendas de flujos desterritorializados y descodificados. Al hombre de estado (sedentario) oponen un nómada [...]. Ese nómada sería el poblador de la máquina de guerra, último espacio de exterioridad, último devenir-proceso de sujeto (Fredd N, 2004: 111-112).

En relación con lo anterior, cuando se está cuestionando sobre “ ¿Qué subyace a la existencia de un pueblo tal?, o, ¿Sí es posible que esa existencia tenga posibilidad de aplicación en la modernidad? ” (Fredd N, 2004: 111), se está preguntando realmente lo siguiente: ¿Cuál es la forma estructural de toda comunidad moderna? Esto en aras de un interrogante supeditado al orden de las búsquedas de Deleuze y Guattari. Tal interrogante puede ser: ¿Cómo es posible estructurar una asociación de estratos libre de axiomas que se asiente sobre el orden ético-estructural moderno? La respuesta para los pensadores se ciñe a todo lo que compete a Rizoma como “la máquina de guerra”. A saber, la respuesta es Rizoma como “máquina de guerra”; como nuevo orden etológico y estructural.

Como tal, la máquina de guerra nómada tiene tres aspectos, un aspecto especial-geográfico, un aspecto aritmético o algebraico y un aspecto afectivo. La existencia nómada efectúa necesariamente las condiciones de la máquina de guerra en el espacio. La existencia nómada implica necesariamente los elementos numéricos de una máquina de guerra. La existencia nómada tiene por afectos las armas de la máquina de guerra (Fredd N, 2004: 114).

Sintonizando con lo anterior, sin la pretensión de entrar en detalles, cabe resaltar la carga modernamente ética que contienen las anteriores afirmaciones. Sólo basta notar que al aclamar el hecho de que la máquina de guerra guarda un “aspecto aritmético o algebraico y un aspecto afectivo”, como también que su existencia nómada “implica necesariamente los elementos numéricos” mientras “tiene por afectos las armas”, existe aquí un orden estructural acorde al racionalismo. Exactamente, el hablar de un orden numérico, aritmético o algebraico propone un orden geométrico, propone una serie de postulados y elementos que se ven inmersos a establecer formas en cuanto a su movimiento. Y el hablar de un aspecto afectivo, propone hablar de afectos y afecciones, de elementos que compenentran con otros en virtud de la coexistencia. Tales elementos, que subyacen a este contexto y a esta propuesta, son característicos de una de las fuertes influencias en la filosofía de Deleuze. El orden geométrico de elementos que se afectan gracias a un orden inmanente y axiomático surge de los principios de la filosofía ética de Baruch de Spinoza y su conatus.

En efecto, la propuesta de la maquinaria que representará ser Rizoma, está estrechamente influenciada por los fundamentos filosóficos del racionalismo que funda la tradición ética de la modernidad. Este soporte está tanto en su entramado conceptual como en la tradición filosófica a la que responde e intenta ironizar. Pero no sólo se puede evidenciar la influencia de Spinoza y su orden inmanente en estos apartados, basta ver trabajos como *Spinoza y el problema de la expresión* o *En medio de Spinoza*, como en parte de *Spinoza: filosofía práctica* para darse cuenta de la influencia espinosista en la construcción del Rizoma. Así pues, partiendo del supuesto anterior, es importante partir de una de las primeras disertaciones sobre la función del sujeto en relación con su estructura y con su “meseta” como componente de un todo.

Luego de lo anterior y antes de reconstruir Rizoma a detalle para dar una crítica, es necesario socavar de mejor manera en las raíces que cimentan su origen. Es menester ir a

algunos escritos sobre la estructura ética de Spinoza, que más allá de establecer una monografía sobre el filósofo holandés, giran en torno a problemas dentro de su misma filosofía y de los cuales se sirvió Gilles Deleuze para pensar y estructurar *Rizoma* junto con Guattari. El primer problema filosófico, del cual se puede pensar que surge *Rizoma* es el presentado en el texto *Spinoza: el problema de la expresión* (1967-1975)⁵.

1.2. Acerca del problema de la expresión

Básicamente, el problema de la expresión consiste en considerar si cada parte de una estructura, como modo, es en primer lugar un elemento que sólo da cuenta de la estructura en la que se encuentra; o si es, en otro sentido y pese a estar contenida en una forma estructural, una parte que da cuenta de sí misma al encontrar una manera de perseverancia particular que sea acorde a sus condiciones. El problema de la expresión desde esto, demanda la lucha por encontrar un camino que no sea la quietud de un determinismo que impone una substancia monística⁶, ya que de antemano se pretende que la definición de las partes sea la de modos y no la de atributos⁷. Concretamente se rebate en este problema si cada parte es *pasiva*, es decir, una parte de la substancia que muestra ser un mecanismo que sólo toma riendas dentro de una uniformidad, o si más bien, es un *Modo*⁸. Si más bien tiene una posición singular dentro de una determinada estructura, si tiene la capacidad de realizarse o de alterar el orden de la red de la que es perteneciente sin olvidar claramente que comparte algunas características comunes y generales con la red y con las otras partes. ¿Son las partes de la substancia un objeto con un valor de generalidad y un principio de

⁵ 1967: Fecha de primera publicación. 1975: Fecha de publicación al español en la presente edición.

⁶ De un sustento, principio o fundamento “metafísico” que sea exterior al individuo, que someta a éste a una única manera de existencia o conducta.

⁷ En sentido espinosista, el término *Atributo* se utiliza para definir cada ser vivo como una parte de la substancia, del principio de existencia que Spinoza va a llamar “Dios”. Esto es explicado por el racionalista de la siguiente manera: “Es un ser del cual es afirmado todo, a saber, de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género. [...] De todo esto se sigue, pues, que de la naturaleza afirma absolutamente todo y que, por tanto, la naturaleza consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es perfecto en su género. Lo cual concuerda puntualmente con la definición que se da de Dios (KV, I-II,§1-12), (Spinoza, 1990: 60-64). Esto se sigue de mejor manera si se recuerda la expresión *Deus sive natura* o “Dios igual a naturaleza”, lo cual indica que cada ser producto de la naturaleza se sirve gracias a Dios como principio de existencia. O en un caso más claro, se sirve de la existencia misma.

⁸ Es la definición más cercana a lo que se entiende en este trabajo como “individuo”, y la definición como también del término del que parte Deleuze para definir “Estrato”. Específicamente el modo se entiende para Spinoza, en primera instancia, como un atributo y parte de Dios. Como también, en segundo lugar, es entendido como un ser independiente al ser “un modo de ser”, una forma peculiar en la que presenta la vida; un ser vivo que se esfuerza por perseverar y existir. En palabras de Spinoza, se entiende lo anterior a partir de este apartado: [...] La providencia particular es el conato que tiene cada cosa particular en [...] [...] orden a mantener su ser, en cuanto que no es considerada como una parte de la naturaleza, sino como un todo (KV, I-V,§1-2), (Spinoza, 1990: 84-85).

identidad nulo, que sólo buscan dar cuenta de algo más grande? ¿O poseen la capacidad de perseverar por sí mismas partiendo de un principio de existencia que les provee una acción directa dentro del gran tejido que les contiene?

Lo extenso es indivisible, en tanto cualidad substancial o atributo. Pero también cada atributo-cualidad tiene una cantidad infinita, que, ella es divisible bajo ciertas condiciones (Deleuze, 1974: 183).

Para responder las interrogantes anteriores, y para resolver a su vez el problema de la expresión, Deleuze muestra que las partes de la substancia se pueden definir más bien como modos. Esto se da al considerar el carácter divisible de cada parte en cuanto se piense más extensiva y físicamente. A saber, debe pensarse en primer lugar que la condición particular de un modo parte del principio de existencia que permite su propia construcción en cuanto no puede desarrollarse sin existir. Considerando el principio que lo hace ver más como una parte pasiva, se piensa ya su carácter divisible en el sentido en que se observan unas peculiaridades en cada modo para perseverar como ser: sobre un sendero de condiciones más propias, distintas a la providencia de otros modos distintos a éste que están supeditadas a su perseverancia en cuanto a la exigencia natural de unos factores óptimos para el desarrollo. Pero esta pasividad da cuenta de este mismo modo, de una causalidad natural, más no de una causalidad netamente formal.

De acuerdo con lo anterior, en pos de pensar el supuesto del modo como respuesta al problema de la expresión, desde una idea de lo particular que se sostiene a partir de la caracterización de cada modo como una realidad física, extensa y finita, Deleuze dirá que el aspecto que abre la puerta para entender al modo ya no como elemento pasivo sino como particularidad, es el comprender los modos fuera de cualidades intrínsecas. Lo anterior implica pensar los modos desde sus propiedades físicas y desde el movimiento que tienen como cuerpos. Pero, más allá de esto, implica la comprensión de estos cuerpos teniendo en cuenta la ley de composición y descomposición que se da gracias a que los modos convergen con otros para reforzar su existencia, persiguiendo la búsqueda de unas condiciones óptimas particulares.

Pero también, se trata de partes extrínsecas o extensivas, exteriores unas a las otras, actuando desde afuera unas sobre otras. Es así que los cuerpos más simples son las últimas divisiones modales extensivas de lo extenso (Deleuze, 1975: 184).

Desde este punto de partida, la posición que toma Deleuze desde Spinoza para dar a entender que pese a que cada atributo da cuenta de Dios, es modo en cuanto es particular, móvil, imperfecto y físico. Desde aquí ya existe una definición de "la expresión de Dios" como modo meramente en cuanto se entiende cada parte en relación con su poder de acción, con los alcances físicos que tiene en tanto su propia providencia como en el trabajo de composición mediante otros cuerpos. *La teoría del modo finito*, en el problema de la expresión, comprende desde Spinoza y mediante Deleuze una concepción del modo como

una expresión de sí mismo que se realiza y parte de un principio universal y substancial de existencia.

¿Qué es lo que Spinoza llama una esencia de modo, esencia particular o singular? [...] las esencias de modos no son [...] entidades metafísicas, sino realidades físicas, *res physicae*. [...] Una esencia de modo tiene una existencia que no se confunde con la existencia de modo correspondiente (Deleuze, 1975: 184).

Para sostener lo anterior, es pertinente traer un ejemplo trivial de la ecología. Para comprender la condición de *parte pasiva* y de *Modo* en relación con la *Substancia*, supongamos que tenemos dos elementos: Un bosque análogo a la substancia, como un espacio de contención que determina las condiciones de vida de los distintos seres que viven en él y un oso como modo, que existe de acuerdo con las condiciones que el presente habitat le provee en conjunto de la coexistencia con otros animales dentro de este espacio natural. En relación con esto, entender al oso como parte pasiva es entender que el oso es un elemento característico del bosque que da cuenta de unas condiciones espaciales y vitales en las que se desarrolla este animal, como uno más. Por el contrario, entender al oso como modo, implica comprenderlo como un particular que se da con base a las condiciones boscosas pero que se provee de unas propiedades particulares y de unas necesidades peculiares al tener en cuenta su diferencia con otros animales y seres vivos, pese a su contención en dicho ecosistema.

Ahora bien, dado que los cuerpos que componen dicha forma son múltiples y distintos, pese a que están regidos por la necesidad de preservar el sustento o la existencia, se sigue que éstos tienden a preocuparse más por la búsqueda de una perseverancia de acuerdo con sus composiciones y condiciones particulares, con la precisa finalidad de preservar la existencia que comprenda su diversidad. Ya que son múltiples y distintos y no pueden aferrarse a una condición única que no corresponde a su mismo carácter diverso, por ende, se piensa que las partes de la substancia son modos en cuanto preservan su propia existencia siendo en otros y sobre una red o estructura.

Ya que se ha dado una respuesta provisional al problema de la expresión, ¿Es posible pensar una nueva forma, una nueva estructura que considere más la lógica de que la forma es creada por el movimiento de sus modos? Para ello se expondrá dentro de la misma lógica de la providencia particular las implicaciones y los límites que debe tener *rizoma*, como propuesta y como respuesta por parte del mismo Deleuze ante este problema. Sólo que hay un asunto primordial con el que se debe contar a la hora de tratar con esta nueva estructura que se ejecuta con el mismo principio de movimiento entre partes: en Rizoma ya no existe la substancia.

1.3. Estimaciones del concepto de inmanencia para Rizoma

Antes de describir el sistema de Deleuze y Guattari para hacer de éste un objeto de crítica pertinente al limitarle desde los principios filosóficos de Spinoza, es vital establecer su relación conceptual. Tal relación conceptual ayudará a justificar tanto la necesidad a la que responden ambos sistemas éticos, como también, ayudará a comprender cuál es la falla de Rizoma al querer cumplir tal necesidad. Dada de manera básica, la *inmanencia* como un término (antes de ser un concepto), es la actividad de un agente, sujeto u objeto que permanece dentro de otro agente que le contiene o dentro de sí mismo. Para su definición desde su contrario, puede decirse también que la inmanencia es exactamente todo lo opuesto a la *trascendencia* (Ferrater Mora, 1956). A la trascendencia como elemento proporcional a la substancia que Rizoma pretende dedicarse a ironizar, mediante la preponderancia de un orden más inmanente al establecer una ética del modo.

Cada movimiento recorre la totalidad del plano efectuando un retorno inmediato sobre sí mismo, plegándose, pero también plegando a otros o dejándose plegar, engendrando retroacciones, conexiones, proliferaciones, en la fractalización de esta infinidad infinitamente plegada una y otra vez (Deleuze, Guattari, 1997: 43).

A partir del modo *Per se*, el sistema de Deleuze y Guattari consta de partes inmersas en una estructura que se asienta sobre “líneas de articulación”, las cuales se forman gracias al devenir y la interrelación de sus “Estratos” y “Mesetas”. Ya que son los estratos quienes establecen la forma o el orden de una red general, Rizoma no cuenta con un orden substancial en cuanto sustento, en cuanto a que no existe una sincronía entre principios fijos y movimientos. Curiosamente, el sistema de Spinoza consta de partes que se componen, se articulan y se relacionan, pero a diferencia de los filósofos franceses, el filósofo holandés establece unos principios de composición y relación entre éstas partes (o modos) de acuerdo con su naturaleza y con la red en la que estos modos están inmersos. Establece un sustento creando una forma llamada Dios o “providencia universal” y dese aquí, una sincronía de principios causales y naturales.

En cuanto a lo anterior, al establecer similitudes y diferencias entre principios y sistemas, ora decir que el sistema espinosista cuenta con unos determinantes posteriores a unos procesos de composición y naturalezas entre partes, como también ora afirmar que para Deleuze y Guattari los cuerpos o “estratos” se componen arbitrariamente, sin una disposición natural o dada por la forma del contexto en el que se relacionan. Aunque vale este contraste, existe una característica como punto de similitud que puede justificar la relación que tienen estos sistemas: la inmanencia mencionada anteriormente. La inmanencia, ahora como concepto clave de este trabajo aborda el desenvolvimiento de éstos dos sistemas, al entender que uno es la base del otro. Comprendiendo específicamente que sin la concepción de inmanencia espinosista como base, la cual se preocupa del carácter metafísico y conductual interno de los cuerpos en la realidad, Deleuze y Guattari no hubiesen podido desarrollar un sistema ético y filosófico de índole inmanente.

En este punto del trabajo es vital aclarar que la relación entre el conatus y Rizoma es radical por la influencia que tiene un sistema sobre el otro. Para afirmar que el concepto de inmanencia es una cuestión transversal (aunque tratada de una manera distinta) a los sistemas mencionados, fue necesario acudir a *El plano de la inmanencia en ¿Qué es la filosofía?* (1993), obra a modo de tratado filosófico escrito por Deleuze y Guattari. Ahora bien, si el concepto de inmanencia es descrito aquí por los filósofos franceses para establecer un origen real, temporal y susceptible al devenir que genera la trascendencia y la creación de los conceptos, es de real importancia rastrear y dar a entender sobre qué soportes fundamentan o desarrollan la definición y la descripción del concepto inmanencia para hablar del ‘plano de inmanencia’, que más adelante se verá estrechamente tratado en los elementos rizomáticos.

El plano de inmanencia tiene dos facetas, como pensamiento y como naturaleza, como *physis* y como *nous*. Es por lo que siempre hay muchos movimientos infinitos entrelazados unos dentro de los otros [...] (Deleuze, Guattari, 1997: 42).

Siguiendo este sentido, puede decirse que la inmanencia para los autores es entendida como ‘una inmanencia del plano inmanente posterior a su trascendencia’, a saber, como la pretensión de pensar un sistema de ideas más fiel a las partes o elementos para sentidos particulares que se presentan en la realidad. Se trata de pensar en un sentido más inherente la *physis* como origen de un *noús* o de una idea pertinente y competente a lo factico, sin despegarse de sus facultades extensivas, físicas y móviles. Para Deleuze y Guattari ya no se trata de un juego de inmanencia-trascendencia, se trata ahora de establecer un orden ético acorde al movimiento de los cuerpos o agentes como elementos reales, fuera de todo orden substancial, metafísico o tradicionalmente ontológico. Se hace radical la idea del derecho de un agente como la posibilidad que tiene éste de transformar su entorno a partir del poder que posee éste.

Ya no nos basta con vincular la inmanencia a un orden trascendente, queremos concebir la trascendencia dentro de lo inmanente, y es de la inmanencia de donde esperamos una ruptura (Deleuze, Guattari, 1997: 50).

A manera más crítica y menos inherente al texto, se piensa que al intentar radicalizar esta inmanencia mediante el exaltamiento de las posibilidades de los agentes para relacionarse con otros y ‘crear la red de realidad a la que pertenece’, Deleuze y compañía pretenden restablecer y omitir de forma selectiva las facultades de los modos. De los modos como elementos particulares de la realidad desde sus características finitas anteriores a su transición infinita⁹, desde sus determinaciones reales y particulares acordes a su naturaleza. De manera simple, los filósofos franceses ignoran (en cuanto a que son indiferentes) que

⁹ Se entiende ‘Características finitas’ como las características reales de cualquier agente, elemento u objeto en la realidad en la inmanencia del mundo fáctico. ‘Transición infinita’ o ‘Transitividad infinita’ se está entendiendo como el tránsito que se genera del mundo y de los elementos fácticos y reales a la sistematización conceptual de un sistema filosófico que pretenda X utilidad.

existe un factor substancial de inmanencia inherente que aún es presente, que guarda substancialidad para la crítica de un orden ético entre agentes¹⁰. Dicho factor, si bien no es Dios, si bien no es una institución que cohíba tanto moral como políticamente las conductas de los individuos, sí es el principio de agencia; es el marco de los límites, naturalezas y posibilidades causales que tienen todos los agentes para actuar y relacionarse entre sí. Y aunque tal postura ética sea rebatible a lo largo de este trabajo, es sumamente importante tenerla en cuenta para la definición y mecánica del sistema ético que se expondrá a continuación.

1.4.A propósito de Rizoma



DECENTRALIZED
(B)

11

Para exponer y limitar los alcances de la estructura de orden ético, propuesta por Deleuze y Guattari en su trabajo *Mil mesetas* (2004), es menester exponer los elementos que conforman Rizoma como también, los principios que rigen el movimiento de sus partes mientras se ciñen a la concepción de inmanencia, la cual fue explicada algunas páginas atrás. Rizoma es un sistema estructural dado para pensar las acciones de los seres humanos (más que de los seres vivos) en nociones más independientes y activas que no sean dispuestas por un determinismo, propio de una substancia o una forma tal, que genere una contención de las acciones, como también el desarrollo y transformación de los agentes que constituyen tal estructuración. Al pensar agentes o cuerpos que mediante su movimiento y relación con otros funcionen, sin necesidad de una substancia, se está pensando

¹⁰ **Esto surge al poner en consideración las siguientes disertaciones:** Evidentemente el plano no consiste en un programa, un propósito, un objetivo o un medio; se trata de un plano de inmanencia que constituye el suelo absoluto de la filosofía, su tierra o su desterritorialización, su fundación, sobre lo que crea sus conceptos. [...] El plano de inmanencia es como una sección del caos, y actúa como un tamiz. [...] El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia (Deleuze, Guattari, 1997: 45-46).

¹¹ **Fuente:** <https://larvalsubjects.wordpress.com/2009/10/16/spatio-temporal-topology-a-brief-remark/>.

correspondientemente en una forma que se crea gracias a la agencia activa de sus partes, sin disponer éstas. Rizoma es una estructura que se forja mediante la libertad de sus modos, radicalizando ya la respuesta de “las maneras de ser” como meros modos que, aunque sin ajenos de cierta manera a una propuesta substancial espinosista, comparten el mismo principio de interrelación y composición que justifica el devenir de sus, ahora, *Mesetas*.

[...] El rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni a lo uno ni a lo múltiple. [...] El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción “y...y...y...”. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser (Deleuze y Guattari, 2004: 25-29).

Ahora bien, ¿Cuál es el orden que propone Rizoma y cómo funciona éste? Ya que Rizoma no cuenta con algo tal como una substancia transitiva, ni mucho menos con un principio de agencia que le justifique al haber negado cualquier tipo de substancialidad o forma que rija cada una de sus partes, es importante dejar claro que el sistema establecido por los filósofos franceses sólo se provee de partes móviles que definen activamente una forma y una estructura al relacionarse entre sí; sin orden predispuesto. Tratando esto en términos más propios de Deleuze y Guattari (2004), el Rizoma es básicamente una estructura que se sostiene sobre la idea de un pivote, de un subsuelo de conexiones entre partes que ayudan a establecer una unidad arborescente. El dinamismo de esta multiplicidad es gracias a los *Estratos-mesetas*, entendidos como “modos” en el sentido en el cual son expresiones radicales de sí mismos, que se conectan en cuanto a las *líneas de articulación* que se establecen gracias a su *segmentación* y que desembocan en *puntos de fuga*.

En un libro, como en cualquier cosa, hay líneas de articulación o de segmentariedad, estratos¹², territorialidades [...]. Nosotros llamamos meseta a toda multiplicidad conectable con otros por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma. Todo rizoma comprende líneas de segmentariedad según las cuales se escapa sin cesar. Hay ruptura en el Rizoma cada vez que de las líneas segmentarias surge bruscamente una línea de fuga, que también forma parte del rizoma [...]. (Deleuze y Guattari, 2004: 09-26).

Al haber mencionado que Rizoma funciona gracias a la agencia activa de sus partes, existe la necesidad de definir el elemento que permite la agencia en esta estructura ética. Para determinar un elemento individual que sea concerniente a la expresión de lo múltiple en Rizoma, surge la necesidad de explicar el término *Estrato-meseta*. El *estrato* más allá de caracterizarse por ser una parte o un modo de una estructura, se destaca más por ser una posición específica que cumple una o varias funciones dentro de su red estructural; pero la posición y la función de esta Meseta que es susceptible al devenir puede variar. Dicha posición como estrato adquiere un sentido cuando hay un proceso de *segmentación* o de

¹² La definición *Estrato* proviene del término latín *Stratum*. Estrato, desde su raíz, puede definirse como: ‘un elemento que comparte determinadas características comunes con otros elementos, al haberse integrado a un conjunto con la finalidad de establecer un entidad al ocupar una posición’. Este término se entiende y se asocia con el término ‘*Meseta*’ al cumplir con la misma función. Para profundizar sobre la definición y raíz de ‘Estrato’ veáanse: (2007). *Diccionario auxiliar de español-latín para el uso moderno del latín*. (2015). *Diccionario de la lengua española-RAE*.

unión y composición con otro estrato, que establece una *línea de articulación* o un eslabón que da cuenta de su unión gracias a la cantidad de causas ‘heterogéneas’ y condiciones que la sustentan.

El resultado de este acto de unión y de sustentación se le llama *punto de fuga*. El punto de fuga es el resultado de la relación que existe entre dos o más estratos, que ocasionalmente, tiende a cambiar significativamente tanto la composición de los estratos articulados como de todas las líneas y estratos que estén comprometidos dentro de la red de su composición. O en un sentido más particular, el punto de fuga como consecuencia final, puede resultar en el cambio de los estratos comprometidos: en su devenir como una especie de transformación a causa de tal interrelación. A este tipo de conductas de orden ético, en cuanto a afecciones en los sujetos, es a lo que Deleuze y Guattari llamarán *agenciamientos maquínicos*, que a diferencia de los *agenciamientos colectivos*, no necesitan de una serie de factores causales ‘homogéneos’ predispuestos en los estratos para generar los puntos de fuga además de una sola interrelación. Rizoma es la negación de toda interacción o inmanencia causal al permitir la unión indeterminada de cualquier parte. Es la negación de la dicotomía ‘árbol-raíz’ o ‘Sustento-modo’.

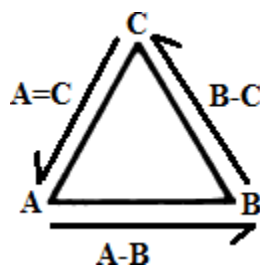
1er y 2do principio de conexión y heterogeneidad: ‘Cualquier punto del Rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden (Deleuze y Guattari, 2004: 13).

En sincronía con la definición básica de la naturaleza y de los elementos de Rizoma, es pertinente desmenuzar lo que podrían ser los ‘axiomas’ que permiten la interrelación de sus partes para generar cambios estructurales. Se ha mencionado que se desmenuzarán, más no que se explicarán, porque realmente el sistema cuenta con dos principios de los que se despliegan cuatro más. Aunque en su totalidad son seis principios, las bases son *Los principios de conexión y heterogeneidad* y *El principio de multiplicidad e individualidad*. Para comenzar, *Los principios de conexión y heterogeneidad* o ‘la regla’ de acción de conexión heterogénea, puede ser traducida como la interacción propia de las *Mesetas*. Como una serie de relaciones conductuales entre Estratos que no está ceñida a la reciprocidad causal, sino más bien a la relación azarosa. Esto en otros términos dice que cada una de las mesetas sólo ocasiona una serie de cambios mediante segmentos ocasionados en virtud del azar, sin que exista una uniformidad causal. Sin comprender esto, sólo a partir del ‘devenir’ y la ‘voluntad nómada de una meseta’ es posible una línea de articulación (el segmento entendido como relación de dos puntos que se define en una línea), la cual desemboca en una consecuencia azarosa que altera la totalidad del conjunto como figura.

Anteriormente se ha mencionado la expresión ‘figura’ tanto para hacer una alusión a lo que se entiende como ‘forma’, como también para notar la verdadera naturaleza de términos como: ‘segmento’, ‘línea de articulación’ y ‘punto de fuga’. Estos términos

son expresiones propias de los elementos geométricos¹³, los cuales están direccionados a entender las partes y los procesos que se deben seguir para la formación de una figura. La figura en ese sentido, es la consecuencia de la ejecución de los procesos mediante los elementos. Pero ya que Deleuze y Guattari se dedicaron a utilizarlos, es menester establecer desde este tipo de ‘demostración geométrica’ cómo se entiende la composición de cada estrato en virtud de segmento. Si bien, dentro de las reglas geométricas¹⁴ se dictamina que para la configuración de una figura debe existir una relación causal o conmensurable en los puntos y sus segmentos, Rizoma establece que cualquier punto puede conectarse con otro, sea cual sea la heterogeneidad u homogeneidad causal que tengan.

De acuerdo con lo anterior basta preguntarse, ¿Qué es la homogeneidad y la heterogeneidad causal? Entendida en relación con las reglas geométricas y con el principio de relación de Rizoma. Para definir esto, en primer lugar, es necesario saber qué se está entendiendo por ‘Homogeneidad causal’ al no existir, realmente, una definición certera de esto. ‘Homogeneidad causal’ puede referirse a la unión de elementos o de puntos con una compatibilidad, similitud e igualdad en características, a la unión de segmentos que es debida. A la unión de segmentos que, en pocas palabras, sigue una línea de articulación permeada por una serie de puntos o ‘Mesetas’ que tienen una relación causal al tener en común uno o varios puntos de relación. Por ejemplo, si se quiere formar la figura $A=C$, lo debido es que A se relacione con un segundo punto que sea B ($A-B$), el cual establecerá una base al segmentar también con C ($B-C$) para lograr tal relación que desemboca en la configuración o devenir final de la figura $A=C$. Si $A-B-B-C$ entonces $A=C$. De alguna manera varios términos son iguales, ya que A se torna B, mientras B es C para que A sea finalmente C. A y C son elementos homogéneos, ya que tienen en común una base reconocida como B.



¹³ **Definiciones:** 1. Un punto es lo que no tiene partes. 2. Una línea es una longitud sin achura. 3. Los extremos de una línea son puntos. 4. Una línea recta es aquella que yace por igual respecto a los puntos que están en ella (Euclides, 1991:197).

¹⁴ **Postulados:** 1. Postúlese el trazar una línea recta desde un punto cualquiera hasta un punto cualquiera. 2. Y el prolongar una línea finita en línea recta [...]. **Nociones comunes:** 1. Las cosas iguales a una misma cosa son también iguales entre sí. 2. Y si se añaden cosas iguales a cosas iguales, los totales son iguales. [...] 7. Y las cosas que coinciden entre sí son iguales entre sí. 8. Y el todo es mayor que la parte (Euclides, 1991: 199-201).

La heterogeneidad causal, en cambio, si se denota desde su contrariedad con la homogeneidad, podría definirse como una especie de relación arbitraria entre los elementos. Como una creación de un segmento que establezca la articulación de un punto con otro sin necesidad de seguir el orden de una figura. O en términos pertinentes al asunto que compete, en sentido más ético, permite la articulación de sujetos sin necesidad de seguir el orden de unos principios substanciales de índole transitiva o inmanente. Para ejemplificar lo siguiente, se supondrá que tenemos unos elementos A-B-C-D. También se supondrá, además de su permanencia, que éstos no deben seguir la ley axiomática para la formación de una figura, no es necesario que exista una reciprocidad causal de (A-B) (B-C) (C-D) (A=D). En este sentido se sigue que los principios de segmentación son heterogéneos aquí, porque no siguen el sustento y las reglas de una axiomática causal. Esto, básicamente resume que cualquier elemento puede devenir en lo que quiera. La forma ‘lógica’ de esto sería pues: Si A-B, si B-C, si C-D, entonces, A=C, A=B, A=A, D=A, D=C, etcétera. En síntesis y tras este sentido, se puede asentar que Rizoma al afirmar que cualquier parte del Rizoma puede unirse azarosamente con otra, está adoptando un tipo de interrelación causal heterogénea.

3er principio de multiplicidad: Sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, la multiplicidad deja de tener relación con lo uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo. Las multiplicidades son rizomáticas y denuncian las pseudomultiplicidades arborecentes. No hay unidad que sirva de pivote en el objeto o que se divida en el sujeto [...]. Una multiplicidad no tienen ni sujeto ni objeto, sino [...] únicamente determinaciones, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza (Deleuze y Guattari, 2004: 13-14).

Para continuar exponiendo las reglas que dan funcionamiento a Rizoma, se prosigue dando a entender qué es *El principio de multiplicidad e individualidad*, como segundo principio. Aunque en la obra de Deleuze y Guattari es llamado sólo ‘principio de multiplicidad’, es de considerar que también es un principio de individualidad al comprometer la condición de los múltiples estratos en cuanto una meseta cambia y se relaciona con las demás para establecer algo como ‘un movimiento rizomático’. Para empezar, cabe acotar que el orden de la afirmación inicial de este principio debería ser: ‘Sólo cuando lo sustantivo es tratado efectivamente, en virtud de lo múltiple, deja de tener relación con lo uno como sujeto o como objeto’. Esto ha de alternarse de esta manera si esta oración, ciertamente, ha de ser consecuente con la siguiente afirmación final de este principio: ‘Una multiplicidad no tiene sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza’.

Al haber alternado lo anterior, se puede resumir que este principio consiste en hacer radical el primer principio de relación heterogénea que niega toda relación causal como sustento mediante las siguientes afirmaciones: ‘Si la parte deviene, lo múltiple también. El devenir de lo sustantivo o subjetivo define, directamente, la naturaleza del todo’. A partir de esto, se comprende entonces que cada meseta es diversa y tiene posibilidades amplificadas de ser y

de variación o devenir gracias a que puede actuar mediante la multiplicidad de las demás mesetas, al afectar la naturaleza de las mesetas como también al afectar la forma estructural de la composición a la que pertenece. En otros términos este principio, como último y crucial muestra que Rizoma es una concepción ética que se basa en la amplificación de la dimensión, del poder de acción y de la perseverancia de sus estratos en virtud de sí misma, lejos de toda coexistencia y sentido real de la multiplicidad.

1.5. Problemas en la ética Rizomática

[...] el árbol o la raíz en tanto que imagen, no cesa de desarrollar la ley de lo uno que deviene dos, dos que devienen cuatro...la lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz. [...] Ni qué decir tiene que este pensamiento jamás ha entendido la multiplicidad. [...] El mundo ha devenido caos, pero el libro continúa siendo una imagen del mundo, caosmos-raicilla, en lugar de cosmos-raíz. Extraña mistificación la del libro, tanto más total cuanto más fragmentado. De todas formas, qué idea más convencional la del libro como imagen del mundo (Deleuze y Guattari, 2004: 11-12).

Si bien ya se ha profundizado sobre lo anterior, se puede confirmar que la naturaleza del sistema ético de Deleuze y Guattari no guarda ningún principio de causalidad inmanente al regirse por un término de causalidad heterogénea. Tal cuestión exige que se sugieran una serie de problemas de orden ético, o de orden conductual entre los sujetos que componen esta estructura, para hacer pertinente la crítica de *Rizoma* desde sus raíces filosóficas: la ética de la causalidad inmanente propuesta por Spinoza. En primera instancia, se deben analizar los principios bajo los cuales se ciñen los elementos conocidos como "Mesetas". Los principios de conexión rizomáticos, a saber, *los principios de conexión y heterogeneidad*, dicen que existe un tipo de relación arbitraria entre estratos, que causal y lógicamente no pueden ser realmente posibles trascendiendo de unos principios de composición o "segmentación" básicos. Para que un individuo o cuerpo devenga, debe respetar algunos factores causales.

Por ejemplo, para que X devenga en Z, es necesario que pase por Y (X-Y-Y-X=X-Z). O dado su caso, si X quiere devenir en Z1, Z2 o Z3 inclusive, es debido que pase por los mismos factores causales. Si en Rizoma se permite que sea propicia la conexión de un punto o estrato con cualquier otro, se propicia la negación de una interacción causal homogénea, que es necesariamente coexistente e inmanente al contar con los elementos presentes en la estructura. Rizoma al romper con la dicotomía "Sustento-modo" ha fracturado todo tipo de causalidad inmanente, ha fragmentado una forma de sustento intrínseco, que no es trascendental, pero que es vital en toda estructura o asociación ética existente. La negación de la dicotomía "árbol-raíz" es la cancelación de la dicotomía "sustento-modo", "sustento-sujeto" o inclusive, "sustento-multiplicidad". El gran problema normativo de Rizoma es que ha negado la presencia y la agencia de cualquier especie de sustento que actúe mediante los estratos, más allá de negar una substancialidad entendida en sentido metafísico.

Un agenciamiento maquínico está orientado hacia los estratos, que sin duda lo convierten en una especie de organismo, o bien en una totalidad significativa, o bien en una determinación atribuible a un sujeto; pero también está orientado hacia un cuerpo sin órganos que no cesa de deshacer el organismo, de hacer pasar y circular partículas asignificantes [...] (Deleuze y Guattari, 2004: 10).

Desde el primer fundamento, que ha sido problematizado, se sigue que el segundo fundamento que cimienta sobre el primero sea también problematizado. Tal es el *Principio de multiplicidad e individualidad*, el cual propone en pocos términos que, si una de las partes que componen una estructura deviene, la totalidad de la composición deviene gracias a que no existe un agenciamiento causal que restrinja la composición azarosa entre dos partes. La crítica primordial que se le hace a tal principio es que no existe una real noción de lo múltiple en este principio de multiplicidad. No hay una noción real de la consistencia causal que hay tras la asociación de lo múltiple, o de los múltiples estratos que constituyen una estructura, si se afirma que el individuo puede alternar la naturaleza de lo múltiple. La multiplicidad es estimada aquí en cuanto el sujeto, meseta o estrato tiende a ser cambiante y a cambiar la totalidad mediante su propio cambio, dando este acto como una posibilidad sin contar con una demostración causal de que ello sea posible; como también pertinente.

En sintonía con la imposibilidad causal, lógica y de pertinencia que presenta postular tal factor para el cambio de una predeterminada asociación de sujetos, se afirma entonces que este principio se reduce a una falacia de composición¹⁵. La parte no define necesariamente al todo, por ende, lo múltiple no es realmente estimado en Rizoma, si se ha de entender que la convergencia de los demás cuerpos o mesetas debería ser expresada como un factor que juega con una serie de causalidades necesarias que justifican el devenir tanto del estrato como de la totalidad. En este sentido, la variación de la naturaleza tanto de las partes como de la totalidad de la estructura, depende de la causalidad de los rasgos comunes que compartan los modos para componerse.

Ello, al trabajar con un tipo de causalidad ajena al orden causal común (causalidad heterogénea), que de alguna manera busca permitir un cambio estructural y compositivo en

¹⁵ El término “falacia de composición” se aplica a dos tipos íntimamente relacionados de argumentos inválidos. El primero de ellos se puede describir como el razonamiento que falazmente atribuye las propiedades de las partes de un todo a éste. Un ejemplo particularmente flagrante consistiría en argumentar que puesto que cada parte de una determinada máquina es ligera en su peso, la máquina, considerada “como un todo”, también es ligera (Copi, 2007: 156). Al adjudicar que el agenciamiento que propone Rizoma es algo similar a una falacia de composición, cabe la posibilidad de pensar que el lector podría intuir de qué se trata, como también podría no entender qué se atenta con esto. A razón de lo anterior es necesario aclarar que si una falacia de composición es básicamente el apelar a definir la totalidad de un conjunto a partir de una singularidad, y si ciertamente Rizoma dentro de su propuesta ética pretende establecer que un estrato afecte al cambio total de la estructura rizomática, en cuanto se ha entendido que no existe un proceso de causalidad explícito al existir aquí el rechazo a un sustento, se infiere entonces que la propuesta rizomática es una apelación a la falacia de composición. Ya que Rizoma pretende que se define una totalidad en mérito y en potencia de una singularidad, se sigue que cumple las características de la falacia que consiste en definir lo general a partir de lo particular. De todas maneras, a lo largo del texto, se hará énfasis en esta situación cuando se requiera.

las estructuras éticas o de interacción humana entendida en sentido netamente filosófico. Desde lo anterior, se estima el carácter mutable por el que apuesta Deleuze y Guattari al pensar una estructura donde la forma es dispuesta por los mismos seres que son partes de ésta. Se intuye que esta concepción estructural tiene efectos éticos, políticos y sociales, ya que las partes construyen la forma de su estructura.

Se considera la mención de lo previo para tener en cuenta que la aplicación de esta forma estructural compromete que las partes puedan actuar tan activa e independientemente a un punto tal que, no exista un principio de acción entre partes que determine tanto la manera de relación como la implicación de los efectos de dicha manera. Al pretender concebir una ética rizomática que avale las relaciones causales heterogéneas, hay un atentado más grande de querer hacer rizomas en la práctica.

Es más, hay formaciones despóticas, de inmanencia y canalización, específicas de los rizomas [...]. Lo fundamental es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco trascendente, incluso si engendra sus propias fugas; el otro actúa como proceso inmanente que destruye el modo y esboza un mapa [...] incluso si suscita un canal despótico (Deleuze y Guattari, 2004: 24-25).

Si bien desde la mención de lo anterior, es de pensar que Rizoma se ciñe a pretensiones y condiciones actuales, rizoma presenta problemas de carácter relacional que contraen consigo la necesidad de poner en tela de juicio la propuesta de movimiento completamente libre y arbitrario entre partes, al no contar con una ley de composición formal o causal. Para ejecutar tal juicio o crítica sobre Rizoma y sus principios éticos, se elaborará una relación filosófica con las raíces de este sistema. A saber, se someterán los principios de Rizoma ante los principios éticos y filosóficos del sistema ético de Baruch de Spinoza. Para esto, a continuación, se elaborará una reconstrucción conceptual de las nociones éticas en los textos *Tratado breve* (1990), y *La ética demostrada según el orden geométrico* (2015), para hacer reparos en un tránsito hacia una crítica fundamentada sobre los principios del conatus y la causalidad inmanente.

2. El marco ético de Spinoza

En este capítulo es pertinente establecer un tránsito para la crítica de Rizoma. A saber, luego de haber expuesto el origen, las leyes o deducciones que se despliegan del concepto de inmanencia que se desarrolló en *Spinoza y el problema de la expresión*, que tenían como propósito el ser la consistencia conceptual y estructural de Rizoma, es necesario partir de orden estructural originario para resolver los problemas expuestos que son notorios en el sistema de los filósofos franceses. El orden originario de una ética inmanentista, que propicia el desarrollo de un orden que parte de la libertad y del devenir de cada individuo existente, más que del humano, parte de las mismas influencias filosóficas de Deleuze. El origen de la ética inmanentista yace en el sistema ético y ontológico de Baruch Spinoza. La necesidad de volver al orden ético del racionalista está reflejada en la tarea de retornar y

replantear los principios de una ética actual, desde los principios tradicionales de lo que se puede considerar que era en sus inicios, el emprendimiento de una ética más libre. Así pues, el propósito a cabalidad de establecer un marco teórico espinosista para la crítica, es el cuestionar e intentar resolver las problemáticas presentes en las propuestas actuales desde su mismo fundamento.

2.1. Un contexto para la ética de Spinoza

Primordialmente, cabe otorgar un preámbulo a las ideas estructurales y éticas que presenta el racionalista holandés. Para tener una noción de la forma estructural sobre la cual se crea el conatus, es necesario regresar a los antecedentes metafísicos de la filosofía escolástica. Puntualmente, de los supuestos metafísicos substanciales aristotélicos¹⁶, desde los cuales fue instruido Spinoza para crear una visión de la filosofía ética que tiene como punto de partida el racionalismo, del cual se ahondará más adelante en esta sección. Por ahora, la relación entre *substancia* y *multiplicidad*, dada de una forma más trivial, es comprensible si se sabe que la multiplicidad es consecuencia de una substancialidad, un sustento o principio existente que justifique la existencia de elementos y seres en la realidad. La relación entre la substancia y lo múltiple está en cuanto puede ser notoria la intrínseca relación de un principio como ‘la existencia’ y ‘los existentes’; los entes concretos en el mundo fáctico. Es esta la idea principal de la metafísica, que se pregunta no por la esencia o por una entidad externa a los entes al justificar su existencia, sino más bien por el principio causal, primero y eficiente que subyace a la existencia de los entes como consecuencia de algo más que es expresado mediante éstos.

En su empeño por dar una explicación racional del mundo, los metafísicos especulativos han tendido siempre hacia la reducción de la multiplicidad y la unidad. Y en la medida en que ‘explicación’, en ese contexto, significa explicación en términos de causalidad, decir que han tendido hacia la reducción de la multiplicidad a la unidad, es decir, que han tendido a explicar la existencia y las naturalezas de las cosas finitas en términos de un factor causal último. [...] En la filosofía de Spinoza encontramos que los muchos seres de la experiencia son causalmente explicados con referencia a la substancia infinita única que Spinoza llama ‘Dios o naturaleza’, *Deus sive natura*. Como ya hemos visto, Spinoza asimiló la relación causal a la relación de implicación lógica, y describió las cosas finitas como procediendo necesariamente de la substancia infinita (Copleston, 1996: 203).

En sintonía con lo anterior, y al haber mencionado que la visión ética de Spinoza parte del racionalismo, se está diciendo que el filósofo parte de la noción de causalidad y causalidades desde la cual es posible la interrelación entre individuos o seres; como

¹⁶ **Veáse en la *Metafísica* lo que a la substancia refiere:** [...] la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas están en la naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, a partir de los cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen. Pues si bien es verdad que toda generación y descomposición tiene lugar, antes que nada, a partir de algo, sea uno o múltiple, ¿Por qué sucede tal, y cuál es la causa? Porque ciertamente, el sujeto mismo no se hace cambiar a sí mismo [...]. Ahora bien, buscar esta causa es buscar el otro principio, que en nuestra terminología es; *aquello de donde procede el inicio del movimiento* (Aristóteles, 1994: 79-83).

también su permanencia. Esto, dado de otra manera, promulga la idea de que la permanencia de todos los individuos vivos depende de una causa primera y eficiente¹⁷ que subyace a su existencia. Como también promulga un principio incipiente de interrelación de individuos en cuanto que sus naturalezas o causas particulares, más allá de la existencia como causa común y general, deben tener en común una serie de causalidades. Es decir, dos o más individuos sólo tienen la posibilidad de interrelacionarse si comparten una misma naturaleza. A partir de esta segunda cuestión, se considera que hay una relación radicalmente ética que dista de la relación ontológica y metafísica de “substancia y multiplicidad”. O por lo menos difiere en el sentido en que no es entendida en sentido tradicional anterior a Spinoza, al ser predispuesto un principio o ‘una providencia’ que va más allá de las leyes de los objetos existentes. Partiendo de esta consideración se puede pensar un valor inmanente en la filosofía de Spinoza al tratarse de los principios que demanda la interrelación entre distintos individuos, de distintas naturalezas y causalidades.

2.2. Hacia una causalidad inmanente

El modo como Spinoza hace uso de la noción de inmanencia indica que se trata no sólo de distinguir entre dos modos de acción, sino también de hacer de uno de estos modos el ‘verdaderamente real’, por ser a la vez el plenamente ‘racional’. [...] Al poner de relieve que el ‘inmanentismo racionalista’ es una tendencia característica del pensamiento moderno [...] (Ferrater Mora, 1956: 961).

El hecho de afirmar que la inmanencia se define como contrario a la trascendencia y se piensa desde su marco propio de actividad, se resaltarán ahora cómo varía el término mientras cambia el concepto para Spinoza. Siendo menester la distinción, la inmanencia para el filósofo holandés es un estado en el que un agente dispone, en primer lugar, de un principio de existencia y de un principio de relación con otros agentes para realizarse. Esto lo realiza, secundariamente, en virtud de que parte su propia existencia y su propia condición para realizarse gracias a la interrelación con los otros agentes. A parte de la definición común de inmanencia, el concepto en Spinoza puede entenderse desde una bipartición categórica: una ‘inmanencia transitiva’ en la que el agente sale de sí mismo para depender de unos principios intrínsecos de agencia y de existencia; y una ‘inmanencia intrínseca’, que se define desde las atribuciones y posibilidades propias del agente que determinan relaciones o composiciones.

¹⁷ **Veáse en la *Metafísica*:** De causas se habla [...] de ellas, una causa decimos que es la entidad, es decir, la esencia (pues el porqué se reduce, en último término, y el porqué primero es causa y principio); [...] y la tercera, de donde proviene el inicio del movimiento [...] (Aristóteles, 1994: 79-80). **Veáse en la *Física*, sobre la causa primera:** En otro sentido (2) es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros, y las partes de la definición (la causa forma y primera: [...] la razón de que algo sea lo que es. **Sobre la causa eficiente:** (3) Es el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo [...] (Causa eficiente o motriz, el principio primero de donde proviene una transformación o mutación) (Aristóteles, 1995: 141-142). **Por otro lado,** para Spinoza, la noción de un principio de existencia llamado “Dios”, que se concibe como una causa primera y eficiente: “1. Decimos, pues, que es una causa emanativa o productiva de sus obras; y en relación a que la operación se está realizando, es una causa activa o eficiente” (KV, I-III,§1), (Spinoza, 1990:79).

2. Dios es una causa inmanente, y no transitiva, ya que lo produce todo ella misma y no fuera, puesto que fuera de ella no hay nada (KV, I-III,§35-36), (Spinoza, 1990: 79).

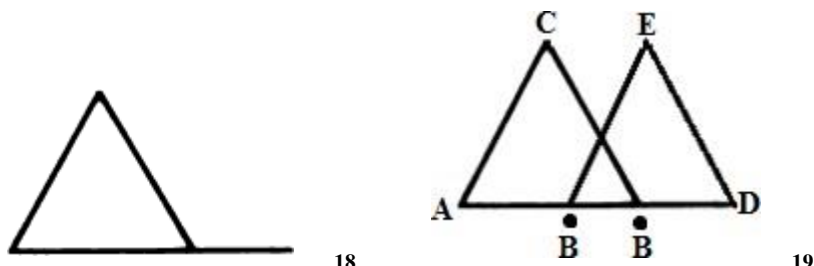
Al comprender dos elementos previos para cimentar unos principios al marco teórico (El conatus), que sustentarán la crítica del objeto de estudio (Rizoma), y que bien son el contexto de la filosofía espinosista y su valor inmanente, se atenta lograr una sola finalidad: la definición de la regla o la deducción de “Causalidad inmanente” que permite el funcionamiento de la ética de Spinoza desde los elementos “Substancia-modo”. Para entender ampliamente lo anterior basta preguntarse cómo es posible un orden ético o estructural sin ningún tipo de sustento externo; al hablar ya de un sistema de substancialidades que no se comprenden en sentido estrictamente metafísico. Al tratar una noción de inmanencia que se enfoque más en el comportamiento extensivo de cada uno de los entes existentes.

[VI]: Si la ficción del hombre fuera la única causa de su idea, sería imposible que el pudiera comprender algo. [VIII]: [...] la causa de la idea del hombre no es su ficción, sino una causa exterior, que los constriñe a entender una cosa antes que otra. [X]: [...] las cosas no se demuestran así mismas, hay que probarlas mediante sus causas externas, [...] por cuanto que no pueden darse a conocer a sí mismas, por sí mismas, sino sólo a través de causas externas (KV, I-I,§6-10), (Spinoza, 1990: 57-60).

Para responder al interrogante, es necesario socavar dentro de los mismos idearios para descubrir un “principio de racionalidad” o un “principio de causalidad” que está muy presente en los inicios y en las raíces del trabajo intelectual del filósofo. La respuesta hacia el cuestionamiento por un sustento que no sea externo al valor inmanente de todo lo que existe, está en la definición o la consecuencia causal que puede rendir un objeto o un individuo a otro, como también está en la similitud causal entre objetos e individuos que hace propensa su composición e interrelación. En términos más simples, el sustento inicial de un objeto se encuentra en su naturaleza, en su causa o en la red de relaciones, composiciones y causalidades que permitieron su existencia. Es aquí cuando hay un primer valor inherente de la coexistencia en *Tratado breve* (1990). Esto determina que el proceso de relación, composición, transformación, movimiento o “devenir” de un individuo está permeado por una serie de factores causales que se ciñen a un valor dicotómico, entendido en la forma “Substancia-modo”.

Para hacer más formal y propicio el principio de racionalidad, o de inmanencia causal en la filosofía del racionalista holandés, es pertinente partir de un ejemplo propuesto por su figura retórica, Teófilo, en el *Segundo diálogo* entre Erasmo y Teófilo (En: 1990). En resumen, la demostración del triángulo se centra cuando Teófilo intenta responderle a Erasmo, mediante un ejemplo, cómo es causada la idea de un objeto. En este caso, se explicará cómo es posible tener la idea de un triángulo desde la producción del mismo. Tal cuestión ayuda a comprender que más allá de las ideas existentes de los objetos que les representan, inclusive en el sentido formal de las ciencias abstractas, existe una

justificación causal que es anterior a la presencia y la transformación de los objetos. Desde el ejemplo de Teófilo, que se ampliará a lo largo de la explicación, se dice que un triángulo tiene su causalidad en la convergencia del ángulo opuesto y el ángulo obtuso; tal convergencia hace posible como consecuencia el ángulo prolongado.



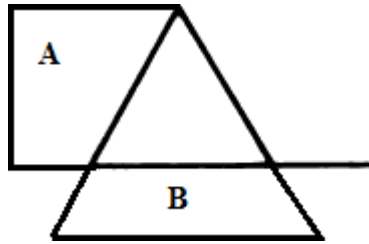
Fuente: (Spinoza, 1990: 76).

Aunque el ejemplo que propone Spinoza tiene el propósito de aclarar que, si se parte de la idea de que la mitad de un triángulo puede ser una causa de otro triángulo al ser la base para dos triángulos más, ya que tales ángulos se pueden servir de lo que ya puede ser considerado un segmento B dado como cateto obtuso, es importante desarrollar un ejemplo más esencial. Tal ejemplo es el de la formación de un triángulo simple. Según las reglas pitagóricas básicas²⁰ que se dan para la formación de un triángulo, existen dos causas necesarias o dos elementos necesarios: un cateto opuesto (A), que hace de altura a la figura, y un cateto obtuso (B), que da su base. De acuerdo con esto, en virtud de la medida de la altura de A y B es posible situar un punto C, el cual ayudará a articular los segmentos B-C para completar una figura A-B-C. Es de aclarar que B es un término medio entre A y C desde el segmento A-B para formar la figura. Así pues, en sintonía con todo lo anterior se puede decir en un sentido de principio de racionalidad causal que A y B son causa de C, como también que A-B causan B-C para finalmente dar con A-B-C. Con la figura final de un triángulo.

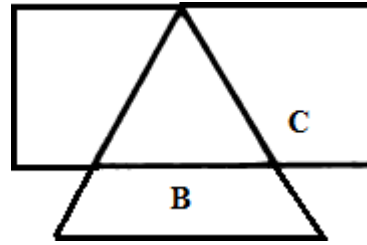
¹⁸ “Para mayor claridad, te voy a poner otro ejemplo, a saber, una idea, que yo tengo de un triángulo, y otra que surge al prolongar uno de sus ángulos. El ángulo prolongado o adyacente es igual a los dos internos opuestos, y así sucesivamente. Estas ideas han producido una nueva idea, a saber, que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Esta idea está tan unida con la primera, que, sin ésta, no puede existir ni ser concebida” (KV, I-II, §31-42), (Spinoza, 1990: 75-76).

¹⁹ Esta es la forma geométrica que se sigue de la figura esencial que expone Teófilo, si se toma como punto de segmento la mitad de la línea de un triángulo equilátero. Los pequeños puntos en la gráfica marcan el segmento que da origen a cada triángulo, que a su vez pueden formar una sola figura al estar juntos. La gráfica puede entenderse de la siguiente manera: Un primer triángulo que sigue la forma A, B, C; un segundo triángulo que sigue la forma D, B', E; o una última figura que sigue la forma A, B, C, B', D, E para llegar al axioma A=E.

²⁰ Este ejemplo pretende más una concepción básica que pretenda explicar el triángulo como un resultado de los factores causales que dan un triángulo. Sin embargo, se comprende la complejidad que compete el cálculo y la formación de un triángulo equilátero. Este ejemplo trata establecer algunas nociones comunes.



Puntos (A) y (B).
Segmentos (A-B).



Puntos (B) y (C), antes de (A), (B) y (C).
Segmentos (B-C).

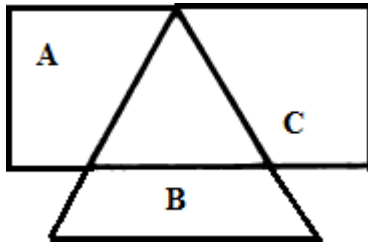


Figura final desde los puntos (A), (B) y (C).
Segmentos que configuran el triángulo (A-B-C=A-C).

Tras el anterior ejemplo que se ha desarrollado al tomar las nociones de causalidad desarrollada desde Spinoza, se ha evidenciado de manera formal el principio de causalidad inmanente. A saber, se ha comprobado que dentro de un principio de existencia inmanente el principio que rige es el de causalidad intrínseca, que busca justificar las causas implícitas de los objetos existentes. Habiendo desarrollado los fundamentos de este principio de causalidad, que deben tenerse en cuenta como prescripciones para comprender el sistema de Spinoza, se expondrá a continuación la consistencia de los elementos que justifican una ética espinosista.

2.4. La estructura espinosista: sobre el conatus



Antes de establecer una descripción general de lo que es la estructura ética de Spinoza y su funcionamiento, cabe advertir en este punto del proyecto que este trabajo debe ser leído en clave de estructuras. A saber, se requiere que se entienda la formación de las estructuras éticas tratadas a partir de dos elementos esenciales base: El primero, la Substancia, base o sustento; el segundo, el individuo, Estrato o Modo que hace parte de la composición de la estructura dada bajo los principios de la substancia. Dando más claridad a esto, el individuo es cada uno de las partes integrantes que componen el sistema ético, en este caso. Con el propósito de asentar de mejor manera la explicación previa, se ahondará mejor sobre lo que es la *Forma* o *Sustento* y *El individuo estructural* o *Modo*. Principalmente la forma se entiende como el principio que establece la unidad estructural, es la base de la totalidad que contiene las partes de la estructura. Esto establece principalmente que la lógica “forma-estructura” es una manera posible de comprender sistemas filosóficos, en sincronía con una convergencia entre formas y partes en las que una expresión o individuo estructural puede dar cuenta del todo; como también el fundamento puede dar cuenta de tal individuo al comprender el principio que le permea.

Secundariamente, el individuo estructural o la parte compositiva de una estructura se entiende como un componente que soporta a la forma. Que expresa ser resultado de un principio o sustento estructural ya que da cuenta de una totalidad forjada sobre una base substancial. Si bien esto tiene una notoria convergencia con las serie de ideas expresadas en el anterior párrafo, no sobra explicar esto partiendo de una ejemplificación más detallada. Por ejemplo, si se observa detalladamente hacia la estructuración ética del modelo del liberalismo, se puede decir que la forma, sustento o principio del liberalismo es el principio de libertad. Y al ser la libertad el principio, se sigue entonces que los individuos estructurales que en dado caso son los liberales, gocen del principio de libertad al tener

derecho y alcance a través de las expresiones de las libertades (seguridad, derecho de adquisición y propiedad además de la libertad misma).

2.4.1. Sobre la substancia

Inicialmente, es menester analizar cómo trabaja la substancia universal de la que parte Spinoza para establecer su sistema. En la primera parte del *Tratado Breve* (1994), el filósofo holandés explicará qué es Dios. Tal asunto es importante si se sabe que en el sistema espinosista se adjudica que Dios es el sustento de todo lo que existe, que es el principio desde el cual se garantiza la existencia misma de todos los elementos y seres. Teniendo en cuenta esto, surge tenuemente la pregunta de ‘¿Por qué interesa saber qué es Dios?’. O si se quiere, para dar con una incógnita que pueda resolverse, cabe la reformulación de la anterior pregunta a ‘¿Cómo está compuesto Dios?’. Tal cambio se debe a que, para solucionar la presente pregunta, se debe partir del principio que sostiene su carácter inmanente en cuanto que Dios, según Spinoza, como esencia, se justifica gracias la existencia de distintas formas de vida, de ser y de acción que se presentan dentro del mundo natural. Tal principio para hablar de la composición de Dios es el postulado de que él ‘es un ser del cual es afirmado todo, a saber, de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género’ (KV, I-I,§19-22), (Spinoza, 1990: 60).

Básicamente, Dios como el principio mismo de existencia es la base de todo aquello que existe. Por ello, más allá de la concepción teológica de Dios, se puede traducir que el sustento ético de Spinoza es el principio de existencia; es aquello que asegura que un ser pueda perseverar y desarrollarse en virtud de que existe. Esto implica automáticamente que Dios es naturaleza al notar que la regulación y la vida de cada ser que existe sigue, mediante la relación con otros seres como causa, procesos de composición y descomposición, cada una con un elemento y una crítica en común: existen y tienen un poder de acción directo que sustenta el poder creativo de Dios mediante las existencias presentes como también, mediante los procesos de creación y destrucción de cada uno de los distintos cuerpos que hacen parte de la naturaleza. Aunque relacionado con lo anterior, pero ya lejos de Spinoza, se piensa que Dios, más allá de ser una entidad que se afirma mediante distintos e infinitos atributos, viene a ser más bien la existencia misma como causa primera e inmanente que rige todo un sistema que comprende sus elementos constituyentes para poder dar cuenta de un dínamo más grande tras la interacción entre modos.

De todo esto se sigue, pues, que de la naturaleza afirma absolutamente todo y que, por tanto, la naturaleza consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es perfecto en su género. Lo cual concuerda puntualmente con la definición que se da de Dios (KV, I-I,§22-23), (Spinoza, 1990: 64).

A propósito de la definición de Dios o del principio de existencia como un principio que consta y se expresa mediante infinitos atributos, dando a entender así que este Dios se

expresa de distintas maneras y formas de existencia, cabe exponer por qué el sistema de Spinoza pese a responder a la estructuración metafísica convencional, es en realidad una ética basada en las conductas y en la expresión misma de la existencia dentro de la inmanencia de los material. Claramente, es un sistema que no responde a un monismo o al mecanicismo de una unidad primordial sino que, más bien, es un sistema que tiene sostenibilidad en el principio de la vida misma pero que no desprecia el dinamismo o las variaciones que esta vida misma pueda tener bajo distintos factores y entornos, como desde distintas formas de vida y de ser a medida que éstas pueden ir presentando variaciones dentro de la misma búsqueda de su propio desarrollo.

Esto corresponde directamente a una negación del trascendentalismo de Dios que, como una especie de motor inmóvil, sólo genera existencia desde una moral, racionalidad e inteligencia dada desde lo teológico o desde los estudios neoplatónicos de la “Filosofía primera”. Las disertaciones de esta filosofía holística y netamente práctica pueden verse reflejadas en la discusión que sostiene Spinoza con Blijenbergh, al notar tácitamente el término de sustancialidad que hay entre el Dios de Spinoza y el Dios de Blijenberg en cuanto a la justificación del mal, la voluntad y la libertad humana.

XX: Así pues, si no puedo realizar ni más ni menos actos que existencia he recibido, no se puede pensar siquiera una privación de un estado más perfecto. Pues si nada sucede contra la voluntad de Dios y si se produce exactamente lo que corresponde a la esencia dada, ¿de qué forma imaginable puede surgir el mal, al que usted llama privación de un estado mejor? ¿Cómo puede alguien perder un estado más perfecto mediante tal acción preconstituida y dependiente? Por eso opino yo que usted tiene que elegir una de estas cosas. O que existe algo malo o que, si no existe, es que tampoco puede existir una privación de un estado mejor; pues que no haya ningún mal y que se produzca privación de un estado mejor, me parece a mí una contradicción (EP, XX,§100-101), (Spinoza, 1988: 175-176).

Las palabras del calvinista en esta cita reflejan la concepción tradicional de la existencia, más allá de la carga moral y religiosa que pueda tener esta carta. Esta noción es la expresión acérrima de un monismo tanto ontológico y ético en el sentido que, si se estima que Dios es bueno y perfecto, los mecanismos de existencia que genera este Dios deben tender a la bondad y a la perfección que trae ésta bondad, por lo cual ni el mal, ni la imperfección, ni el cambio, ni la banalidad de lo material deben ser cualidades inherentes a las expresiones de Dios. En contraste con esta convicción, el sistema ético de Spinoza se hace inmanente y más acertado con la realidad en el sentido que el filósofo no estima la realidad y sus maneras a través del filtro de la deontología del ser; a través del deber ser de lo real. El racionalista parte de la verdad de la existencia escueta, de las realidades físicas y dinámicas de los seres vivos para sustentar que sus cambios se deben a un afán por la preservación y actividad de la vida misma.

XXIII: Afirmando, en primer lugar, que Dios es absoluta y realmente causa de todas las cosas que tienen esencia, cualesquiera que sean. De forma que si usted puede demostrar que el mal, el error, los crímenes, etc., son algo que expresa una esencia, le concederé sin reservas que Dios es

la causa de los crímenes, del mal, del error, del crimen, etc., no consiste en algo que exprese una esencia y que, por tanto, no se puede decir que Dios sea su causa. [...] Pues, aunque el ratón y el ángel, la tristeza y la alegría dependen igualmente de Dios, no puede el ratón ser una especie de ángel, ni la tristeza una especie de alegría. Con esto espero haber respondido sus objeciones (EP, XXIII,§147-149), (Spinoza, 1988: 210-211).

Con esta respuesta se afirma el carácter múltiple y holista de la ética de Spinoza, el cual se estima como sólo se forja sobre el sustento de la realidad como un principio sobre el cual se forja la estructura total de la realidad y de las formas de vida. Dios como existencia es la causalidad tácito y material de los modos de ser, los cuales apropian la existencia y se desarrollan para perseverar bajo sus propios factores. En efecto lo anterior refleja que este modo substancial y estructural surge del sopesar los fenómenos conductuales dados por distintas formas de vida, no parte del monismo que parte de una moral o de una deontología para el ser. El único principio en Spinoza es la ley universal que establece la causalidad inmanente dentro de la naturaleza misma, dentro de los factores de cambio que son unos seres vivos para otros y la actividad o asimilación que un modo de ser particular aplica al obrar con lo múltiple.

En mérito de lo anterior, se hace menester proseguir con una definición más espinosista y menos simple de *modo* y *substancia* como dos elementos que van de la mano en el sentido en que la substancia es cimiento y de la estructura que forma la multiplicidad de los modos de ser. Ello, en primer lugar, ayudará a distinguir entre Dios como causa y los mecanismos que operan para justificarle y en segundo lugar, ayudará a notar más adelante cómo los modos pueden reformarse al ser móviles, al interpelar la misma existencia como naturaleza por el hecho de coexistir con otros, de poseer un poder de acción que se deriva de la capacidad de componer y descomponer.

2.4.2. Sobre el Modo: diferencia entre modo y Substancia

El factor de distinción para comprender lo que es la *Substancia* es la demostración de que “Dios es causa de todo” (KV, I-III,§35-36), (Spinoza, 1990: 79). El primer principio para poder comprender el hecho de que Dios es *Substancia* o la forma que contiene las existencias como las partes que dan su consistencia, es la definición propia que se da de substancia. La substancia es técnicamente “Lo que es en sí y es por sí mismo concebido, cuyo concepto no necesita de otro concepto para formarse” (Deleuze, 2009: 132). Consecuentemente con lo anterior, se denota que Dios, como principio de existencia, es imperturbable en el sentido en que no es dependiente de nada, sabiendo también que ningún elemento vivo puede ser por fuera de él. A saber, esto dice de forma radical que nada que es en la naturaleza puede ser sin su esencia, sin existir. Todo aquello que yace por fuera de un principio de existencia y de sus atributos no existe, ya que si es necesario recordarlo, es claro que los distintos cuerpos que existen dan cuenta de Dios y son parte de éste en constancia de que sólo existen.

Esta distinción de substancia sirve para entender el primer principio formal de existencia que Spinoza nombrará *Providencia universal*. Esto tiene la implicación de que todo estado de los cuerpos vivientes depende sólo de su existencia y de las demás existencias a su alrededor que determinarán su conatus *de primer orden*, o su perseverancia por existir de acuerdo con la leyes generales que demanda el hecho de existir. La substancia es simplemente el elemento que rige el orden universal espinosista de que la existencia y su constante preservación es el único factor necesario para que un cuerpo, un ser vivo como modo pueda ser y pueda desarrollarse en relación con otros cuerpos.

[...] la providencia. Para nosotros no es otra cosa que el conato, que encontramos en la naturaleza total y en las cosas particulares, y que tiende a mantener y a conservar el propio ser (KV, I-V,§40), (Spinoza, 1990: 84).

[...]La providencia universal es aquella por la cual cada cosa es producida y conservada, en cuanto es una parte de la naturaleza (KV, I-V,§40), (Spinoza, 1990: 84).

En sintonía con lo anterior, se puede notar que los modos, cuerpos o formas de vida que sustentan al principio de existencia llamado Dios, pueden ser entendidos de mejor manera si se comprende que a parte de una providencia universal que determina un requerimiento para que los distintos cuerpos puedan ser, existe una *providencia particular*, o una providencia de cada cuerpo para definir su conato. Para entender esto, primero hay que entender que los modos como parte de la substancia son divisibles en cuanto definen particularidades y “modos de ser”. Ello implica que estos modos de ser, gozosos de la existencia, sean capaces de componer sus cuerpos, definirse y redefinirse particularmente según su naturaleza y su virtud, cumpliendo una ley del conatus de segundo orden o una perseverancia por existir que sea consecuente ya con la composición y la condición particular de cada cuerpo. Los modos dan cuenta de la existencia mediante sus movimientos y sus procesos de mutación. Y aunque los modos como cuerpos existen y comparten la esencia de la substancia, sólo viven hasta un lapso predeterminado, son imperfectos en su totalidad porque a diferencia de la existencia misma (Dios), son mutables, perecederos y dependientes tanto de su misma esencia como de otros cuerpos como modos.

[...] La providencia particular es el conato que tiene cada cosa particular en orden a mantener su ser, en cuanto que no es considerada como una parte de la naturaleza, sino como un todo (KV, I-V,§40-41), (Spinoza, 1990: 84-85).

De acuerdo con la distinción entre modo y substancia, teniendo en cuenta las providencias del ser como la providencia universal (que obedece a un principio de conato de primer orden) y la providencia particular (que obedece más bien a un principio de conato de segundo orden), se procede a pensar también una respuesta al problema de la expresión que nota Deleuze en Spinoza. Esta respuesta está en el hecho de pensar peculiarmente los modos en sustento de su segundo orden, después de una causa universal y formal. Esto se da al sostener que el ser partes pasivas que conforman a “Dios” no es la característica

inherente que tienen las partes de la substancia. A partir de aquí, para establecer una substancialidad netamente inmanente desde Spinoza, se trabajará sobre la distinción entre substancia y modo, entre providencia particular y general para sustentar que la expresión de Dios es modo. Ello se realizará con la finalidad de sustentar un sistema de lo finito y lo particular que se ve reflejado en Rizoma, para reformarle mediante su crítica, yendo más allá de dar solución profunda al problema de la expresión.

2.4.3. De la providencia particular o del “Conatus de segundo orden” y sobre un sustento ético de la estructura espinosista: el sustento inmanente y codependiente

[XXV]: Finalmente, la substancia, por ser también el principio de todos sus modos, puede ser llamada un agente con muchos más derechos que un paciente [...]. [XXVI]: [...] En primer lugar, debe existir necesariamente una primera causa que haga mover cada cuerpo, ya que es imposible que él, cuando está en reposo, se mueva a sí mismo. Y, dado que es evidente que en la naturaleza hay reposo y movimiento, éstos deben provenir necesariamente de una causa externa (KV, I-II,§26-27), (Spinoza, 1990: 69).

El hecho de hacer énfasis en el principio de Conatus de segundo orden, entendido también como providencia particular, surge de la necesidad de radicalizar la regla de causalidad inmanente en los modos o individuo. Esto ciertamente es para disponer la definición de “modo” y sus principios en aras de una concepción rizomática de estrato, haciendo así de la etología espinosista un asunto más pertinente a la crítica de Rizoma. Esto se piensa en cuanto se ha entendido que el principio de inmanencia del sistema de Deleuze y Guattari tiene su eje en las leyes alteradas de composición etológica, las cuales niegan la dicotomía “árbol-raíz” y que subyacen propiamente en el estrato como individuo. A partir de esto, el orden inmanente de la codependencia que permite una concepción ética en el conatus, es una alteración de la causalidad a partir de los modos de los modos de ser.

A saber, se trata de una ley de causalidad que surge de los modos al notar que tanto el movimiento como la perseverancia, el desarrollo y la composición de los modos o individuos depende de la interacción con otros modos. Depende de un factor de coexistencia que se expresa al ser afirmado que “debe existir necesariamente una primera causa que haga mover cada cuerpo, [...] ya que es imposible que se mueva a sí mismo” (KV, I-II,§26-27), (Spinoza, 1990: 69). La consideración de tal dependencia entre modos, como primera necesidad de interacción que establece una ética, exige que se profundicen dos cuestiones menesteres para el desarrollo de esta sección: La naturaleza naturante y naturada analizada en sentido ‘modal’, como también la importancia de afección y afecto dentro de este mismo orden.

V-[II] De acuerdo, pues, con esa definición nuestra, establecemos una providencia universal y otra particular. La universal es aquella por la cual cada cosa es producida y conservada, en cuanto es una parte de la naturaleza. La providencia particular es el conato que tiene cada cosa

particular en orden de mantener su ser [...] en orden de asegurar su propio bienestar (KV, I-II, §26-27), (Spinoza, 1990: 84).

Si bien hace algunos párrafos se distinguió la diferencia entre substancia y modo, al establecer que la substancia es la causa primera y que el modo es una consecuencia mediata o inmediata de la existencia, ya que también depende de otros modos para ser, desde sus condiciones se expresaron también una serie de principios de existencia. A saber, la distinción entre substancia y modo va más allá de que uno es el sustento y otro es la consecuencia de este sustento. La diferencia radical está en lo que se llama ‘Providencia universal’ o ‘Conatus de primer orden’, y ‘Providencia particular’ o ‘Conatus de segundo orden’. Ya que esto ha sido aclarado, lo que compete aquí es definir porqué desde esta lógica de providencias la coexistencia entre modos puede ser también un sustento.

De acuerdo con lo anterior, se sabe que la causa primera de todo lo que existe, según Spinoza, es Dios como principio de existencia. Es la existencia misma. La causalidad que justifica la existencia y la perseverancia de cada ser se entiende como providencia de Dios. La serie de redes causales que justifican la perseverancia de cada ser, en virtud de su propio modo de existencia, se entiende como providencia particular; y es desde aquí donde compete establecer un orden substancial a partir de los modos. Esto en cuanto se habla de providencia como el término básico que define la causalidad en la ética de Spinoza (qué causalidad o causalidades son providentes de la perseverancia de cada ser).

Así pues, si se niega el principio de existencia como sustento y orden estructural para cada ente, estaría presente el principio de coexistencia, ya que cada individuo se compone con otros y descompone a otros en virtud de su propia naturaleza. Se ve en la capacidad de perseverar al servirse de su naturaleza, sus factores y sus acciones como variables causales que determinan su devenir. La dicotomía ‘Sustento-modo’ es aún presente, en cuanto un cuerpo y los factores presentes son sustentos para la perseverancia de otro cuerpo. En este sentido se puede particularizar otro término de ‘normatividad ética’ en Spinoza, a saber, la regla de *Natura naturans* y *Natura naturandum*.

Antes de pasar a otra cosa, dividiremos ahora brevemente toda la naturaleza, a saber, en naturaleza naturante y naturaleza naturada. Por naturaleza naturante entendemos un ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto a él [...]. La naturaleza naturada debemos dividirla en dos: una universal y una particular. La universal consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios, [...]. La naturaleza particular consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales. De suerte que la naturaleza naturada necesita algunas substancias para ser correctamente concebida (KV, I-VII, §47-48), (Spinoza, 1990: 92-93).

Ya que existe una causalidad de la coexistencia, de la que se ha hablado previamente, que es sustento e interacción entre modos o entes existentes, se puede hablar en un sentido más particular de naturaleza naturante (*Natura naturans*) y naturaleza naturada (*Natura naturandum*). La naturaleza naturante se define primordialmente como una primera causa

de existencia que justifica la permanencia y el devenir de cada ente. Pero, en este punto, la naturaleza naturante debe entenderse en sentido particular. Es decir, debe entenderse como un individuo, ente o modo que afecta la permanencia, el movimiento, el cambio o el devenir de otro o varios individuos al ser agente en ellos. Este hecho, más allá de la presencia de la existencia como la primera causalidad subyacente a todos los modos de ser, expone precisamente un sustento de segundo orden. Un orden que se formaliza por el hecho de que los modos de ser afectan en otros causando un efecto, causando una serie de resultados en virtud de un movimiento que se ve reflejado en una “naturaleza naturada”.

Por lo que toca a la naturaleza naturada universal o a los modos o creaturas que dependen inmediatamente de Dios o son creados por él, no conocemos más que dos de ellos, a saber, el movimiento en la materia y el entendimiento de la cosa pensante. [...] Por lo que se refiere al movimiento, en particular, dado que pertenece más propiamente a la ciencia natural [...] que ni existe por sí misma ni puede ser concebida por sí misma, sino únicamente por medio de la extensión (KV, I-VII,§47-49), (Spinoza, 1990: 93-94).

Pese a que Spinoza en el anterior fragmento no da de forma clara una definición de la naturaleza, son notorios dos indicios para dar cuenta de ésta: en primer lugar es implícito el hecho de que si existen naturalezas naturantes en constante coexistencia e interacción, *ergo*, existe un resultado o afección que nace en virtud de lo naturante; lo naturado. Si una es causa, la otra es consecuencia o efecto. En segundo lugar, el filósofo menciona que la naturaleza naturada se manifiesta mediante el movimiento de la materia o en el entendimiento de la cosa pensante. Aunque el movimiento y el entendimiento pueden ser identificados como dos instancias aparte, es acertado pensar que ambas instancias mencionadas son en realidad términos de una afirmación. Claramente, lo que se dice aquí es que el entendimiento es una afección, es el resultado de un movimiento causado mediante otros entes de razón (por ejemplo) que pueden dar en el ser pensante el entendimiento de alguna cuestión.

Un afecto, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma su cuerpo o de alguna de su partes una fuerza de existir mayor o menor que antes. En efecto: todas las ideas que acerca de los cuerpos tenemos revelan más bien la constitución actual de nuestro cuerpo que la naturaleza del cuerpo exterior (ETH, III-LIX,§68), (Spinoza, 2015: 301-302).

En cuanto al movimiento como proceso de interrelación entre los entes de razón y la cosa pensante, para producir el entendimiento en efecto, se llega a comprender el juego real del conatus. Se entiende uno o más entes de razón como afectos y al entendimiento como afección. Se entra, a partir del anterior ejemplo al juego de la causalidad en la ética espinosista, al juego de afección-afecto. Lo naturante en realidad es un afecto y lo naturado es una afección, entendiendo que un modo en virtud de su movimiento afecta a otro. Si bien en la *Ética* (2015), la definición general de los afectos está estrechamente asociada con las

pasiones y su impacto en el alma humana²¹, es menester revalorar que además de un juego de sensaciones y acciones se trata de un juego de cuerpos que hacen de causalidades. El afecto y la afección pueden ser entendidos en el sentido de la cita anterior como dos modos que se componen, mientras que a su vez, se pueden encargar de generar una serie de relaciones o redes causales pertinentes a una congruencia causal inmanente.

I-Llamo causa adecuada aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma [...]. III. Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por "afecto" una acción; en los otros casos una pasión (ETH, III, §1-3), (Spinoza, 2015: 209-210).

Esta idea que constituye la forma de un afecto debe revelar o expresar la constitución misma que el cuerpo, o alguna de sus partes, tiene, en virtud del hecho de que la potencia aumenta o disminuye, es favorecida o reprimida (ETH, III-LIX,§68), (Spinoza, 2015: 302).

A propósito del proceso de afección y afectos que parte de la providencia particular o 'conatus de segundo orden', en el sentido en que la multiplicidad que expresa la infinitas formas que puede tomar el principio de existencia llamado "Dios", es menester dar un último paso para generar ciertas deliberaciones acerca de la estructura espinosista. Este paso consiste en dejar tácito el principio de particularidad y multiplicidad que juegan en la concepción ética de Spinoza, pese a que los distintos modos o infinitas naturalezas parten de un mismo sustento o naturaleza superior de existencia. Consiste en tener unos primeros indicios para confirmar que "el cimiento metafísico" sobre el cual se sustenta la ética del filósofo racionalista no es monista.

No es monista en cuanto que si en efecto, todo lo existente guarda la esencia de la existencia al existir (valga la redundancia), no necesariamente existe de una sola forma, una sola realidad formal y material porque todas las formas de existencia son múltiples y peculiares si se entiende la providencia particular en virtud de que un cuerpo se desarrolla a partir de las distintas afecciones que pueda sufrir al coexistir con otros cuerpos. El postulado de la coexistencia de lo múltiple para la afección y formación de lo singular en cada modo de ser sólo apunta a un principio: la asimilación de los efectos y factores que pone la naturaleza por parte de un modo de ser. Esta serie de ideas se verán desarrollada a lo largo de las cartas 32-36, en las cuales Spinoza y Henry Oldenburg sostienen una correspondencia fluida.

XXXII: Cuando usted me pregunta qué opino sobre la siguiente cuestión: para que conozcamos cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué forma se

²¹ Digo, en primer lugar, que un afecto o pasión del ánimo es una idea confusa. En efecto: hemos mostrado que el alma sólo padece en la medida en que tiene ideas inadecuadas, o sea, ideas confusas (ETH, III-LIX,§68), (Spinoza, 2015: 302).

conecta con las demás, supongo que usted me pide las razones por las que estamos convencidos que eso es así. Pues conocer cómo realmente están conectadas y cómo cada una concuerda con su todo [...]. Por conexión (*coherencia*) de las partes no entiendo pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera que se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún modo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible (EP, XXXII, §170-173), (Spinoza, 1988: 235-236).

En este apartado Spinoza sostiene el principio de composición, de afección y cambio que propicia el cambio y el movimiento entre modos. Al establecer este principio, el cual en este apartado es llamado “conexión”, se está procediendo a explicar cómo funciona el principio mismo de la existencia sobre la multiplicidad de los modos en cuanto a la cohesión entre maneras de existir que sustentan la forma estructural del conatus. El filósofo quiere aclarar cómo la multiplicidad y las contingencias de la existencia, entendidas como componentes que no sólo existen ni tienden a tener un molde para perseverar porque están expuestos a distintos afectos y factores para el cambio o la destrucción, se conectan mutuamente hasta llegar a un mismo principio de causalidad inmanente. Esta conexión que tiende a una causalidad inmanente, la cual implica la actividad de la existencia al ser expresada mediante los movimientos de los demás modos como ‘generadores de otras formas de vida’, expresa en mejores términos qué significa que ‘Dios es un sustancia que consta de infinitos atributos’.

XXXII: Ahora bien, todos los cuerpos de la naturaleza pueden ser y deben ser concebidos del mismo modo que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada, de suerte que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo. De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos (EP, XXXII, §177-179), (Spinoza, 1988: 237).

En este punto de la explicación se puede hablar de una especie de pasividad en el conatus, del cómo los modos se conectan al ser naturalizados y afectados mutuamente al ser tanto efectos de una causa primera dada como Dios (existencia), como también, al ser afecto de una serie de relaciones dadas a partir de la coexistencia con otros modos. Luego de esta explicación, el argumento parece dar un giro que es afable con lo explicado cuando se propone el ejemplo del gusano y la sangre²². Más allá de amplificar el sentido de esto,

²² **XXXII:** Imaginemos ahora si te parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse a otra a fin de armonizar, de algún modo, entre sí (Spinoza, 1998: 236-237).

Spinoza parte de lo complejo a lo simple, en tanto se sirve del ejemplo para establecer cómo la red de naturantes y naturados, como causas, ayudan a que el modo asuma un movimiento más activo en su propia perseverancia. Esto sugiere simplemente que los modos de ser asimilan el hecho de existir y la diversidad misma de la naturaleza para construir desde su propia conducta una naturaleza singular.

XXXIII: Me agradan mucho sus consideraciones filosóficas sobre el nexo y el acuerdo de las partes de la naturaleza con el todo, aunque no logro ver cómo podemos excluir la naturaleza, el orden y la simetría, tal como usted parece hacerlo. Sobre todo, cuando usted mismo reconoce que todos sus cuerpos están rodeados por otros y que se determinan mutuamente, de una forma firme y constante, a existir y a obrar, manteniéndose siempre igual, en el conjunto, la proporción entre el movimiento y el reposo, la cual parece ser la mismísima razón formal del verdadero orden (EP, XXXII, §170-173), (Spinoza, 1988: 241).

Luego de una exposición breve, pero amplia en fondo, de lo que viene a ser el dinamismo del conatus, Oldenburg presenta algunas objeciones de carácter monista. Estas objeciones son monistas en el sentido en que todas las formas de ser, al ser atributos y resultado de un único sustento, deben accionar y ser exactamente como dicho sustento. Esto sugiere algo similar a lo que Rizoma pretende páginas atrás, en cuanto que propone que de una parte, sea sustento o no, debe devenir toda la secuencia y red de cambios que afectan a toda la totalidad de los componentes de una estructura, sin tener en cuenta un proceso de afecciones que presentará variaciones mediante la diversidad de modos naturantes que generarán una afección peculiar en cada una de las partes con las que puedan interactuar. En este momento de la correspondencia se corta la conversación entre Spinoza y Oldenburg. Pero en la siguiente carta, la cual va dirigida a Hudde, el filósofo repara en responder las objeciones Oldenburg de una manera más detallada además de las afirmaciones iniciales en la carta 32 y en el ejemplo del gusano. Para responder al orden monista que intenta parecer una acotación absurda a propósito de su ética, Spinoza detalla finalmente cuatro criterios que dan una especie de categorización que permite la coexistencia de lo múltiple y lo singular en los modos de ser, como también la construcción de lo primero y de lo segundo mediante la coexistencia sin olvidar, claramente, el principio de causalidad inmanente que se desliga de la existencia misma y de la influencia de los afectos en esta misma existencia.

XXXIV: 1° Que la verdadera definición de una cosa cualquiera no incluye nada más que la naturaleza simple de la cosa definida. De donde se sigue: 2° Que ninguna definición incluye o expresa una multitud o cierto número de individuos, ya que no incluye ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa tal como es en sí. Por ejemplo, la definición del triángulo tan sólo incluye la naturaleza simple del triángulo, y no un número determinado de triángulos; e igualmente la definición del alma, que es una cosa pensante, y la definición de Dios, que es un ser perfecto, no incluyen nada más que la naturaleza del alma y de Dios y no de cierto número de almas y de Dioses. 3° Que cada cosa que existe, debe darse necesariamente una causa positiva por la que existe. 4° Que esa causa hay que ponerla o bien en la naturaleza y definición de la misma cosa (porque, efectivamente, la

existencia pertenece a su naturaleza o está incluida necesariamente en ella) o bien fuera de ella. [...] Por consiguiente, hay que concluir, de forma general, que todas las cosas cuya existencia es concebida como numéricamente múltiple son producidas necesariamente por causas externas, y no en virtud de su propia naturaleza (EP, XXXIV, §179-180), (Spinoza, 1988: 245-246).

En resumen, estos cuatro principios determinan la construcción de los modos de ser como componentes del conatus, función de lo múltiples. Esto es así mientras lo múltiple, como afecto y naturaleza que se ha construido a partir de la existencia misma, ayuda a la construcción de los diversos modos de ser en cuanto a singularidad que pueden definirse, desarrollarse potencialmente y generar cambios en sí mismos desde la interacción con otros modos al ser sincrónicamente naturantes en otras composiciones. La esencia del sistema espinosista yace en esta máxima, ya que al constituir un sustento y una formación estructural entorno a un principio de existencia que funciona en pos de las potencias de los múltiples modos de ser, más allá de un ‘‘uno primordial’’ o una principio monista tras toda la realidad, el filósofo ha creado un tipo de ética basada enteramente en la conducta. El avance de la filosofía de Spinoza no está en la negación de una trascendencia metafísica como sustento únicamente, sino en el hecho de secularizar el mismo orden natural, la misma causalidad inmanente que juega con las conductas y potencias de los distintos modos de existencia como nuevo sustento ético.

Tras la idea de una congruencia causal inmanente que genera el principio de una interrelación basada en la composición o descomposición, en una construcción del modo y de los modos con soporte en la conducta y en el poder de obrar mismo, se puede denotar ahora, de forma incipiente algo que Deleuze llamará ‘‘Etología’’. Si bien Spinoza no es el fundador genuino de la etología, la etología misma como postulado biológico y como noción filosófica entendida por el filósofo posestructuralista desde Von Uexküll y Spinoza mismo, guardará el sentido primordial de lo que es en realidad la estructura ética de Spinoza en sentido radical. Prácticamente, el conatus y su orden ético consisten en la coexistencia y en la prevalencia conductual que existe entre los distintos modos presentes y la constante afección entre éstos.

2.4.4. Hacia una estructura ética espinosista

A partir de la limitación que se ha establecido de las categoría ‘‘conatus de segundo orden’’ o ‘‘providencia particular’’, la cual se deriva de lo que se ha entendido como modo, sujeto, estrato o parte constitutiva, se puede cimentar algo que puede llamarse una ‘‘ética espinosista’’ en sentido estricto. Para formalizar esta cuestión, más allá de las reconstrucciones conceptuales y de la simple mención de un principio de existencia, es vital tener como base lo dicho sobre el racionalista holandés en las clases de Gilles Deleuze. Desde lo plasmado en el texto *En medio de Spinoza* (2004), se destacará el orden ético que

determinó Spinoza no sólo con el propósito de describir y cerrar el presente ciclo de este trabajo, sino también para estimar como una máxima la causalidad inmanente. Como un término que representa el poder de acción y la existencia de distintos modos de ser.

III: La substancia única absolutamente infinita es el ser. El ser tanto que ser. Los entes ya no serán seres, será lo que Spinoza llama modos, los modos de la substancia absolutamente infinita. ¿Qué es un modo? Es una manera de ser. Los entes o los existentes no son los seres, sólo tienen como ser la substancia absolutamente infinita (Deleuze, 2006: 45).

De acuerdo con el postulado de los ‘modos de ser’, desde el cual se constata la idea de una ética en sentido radical o de una ‘etología’ como la alternativa a una ontología entendida en sentido trascendental y metafísico, Deleuze afirma que la substancia ya no se entiende como un ‘ser’. No se entiende como un uno ontológico y trascendental que es fuente de todo lo ente. El nuevo orden substancial o inmanente es presente aquí en cuanto existe el modo como cuerpo, como agente ceñido al devenir gracias a su propio movimiento, actuar y potencia, mientras que también está ceñido a ser afectado por el movimiento de otros modos. Esto es estrictamente ético al tratarse de una causalidad inmanente conductual, habiendo entendido que la existencia y la perseverancia como el progreso de un sujeto, depende más de los factores externos que a los factores que surgen de sí mismo.

III: El objeto de la ética, es decir, de la etología, es intentar componer una especie de paisaje que sería el paisaje de la ontología; que es el de las maneras de ser. [...] Una moral nos lleva a la esencia, es decir a nuestra esencia, y nos lleva allí por los valores. No es el punto de vista del ser (Deleuze, 2004: 46).

Ya que se ha mencionado el término ‘etología’ para definir el modelo ético de Spinoza, cabe mostrar una noción básica de lo que trata esta etología. Si bien el concepto es amplio y transversal a varias ciencias desde que fue postulado por Uexküll en los estudios de la *Biología teórica*²³, se dará una aclaración de lo que es la etología mediante algunas observaciones filosóficas de lo etológico que hace Deleuze desde *Spinoza y nosotros*, las cuales se verán reflejadas en las lecciones de *En Medio de Spinoza* al intentar ilustrar que la ética espinosista y el orden mismo de los modos de ser no se fundamenta en una moral o un sustento entendido como un ‘Dios’ en sentido convencional, sino se trata más bien de un Dios que es el principio de existencia mismo. Y este principio de existencia como sustento es expresado y soportado mediante la existencia, las conductas y los cambios de los mismos modos.

La ética de Spinoza nada tiene que ver con una moral; Spinoza la concibe como una etología, o sea una composición de velocidades y de lentitudes, de poderes de afectar y de ser afectado en

²³ Este elemento bibliográfico no se desmenuza a lo largo de este texto, pero si vale hacerle mención para su corroboración. La siguiente bibliografía puede ser analizada bajo la siguiente referencia: Von Uexküll, J. (1926). *Theoretical biology*. Nueva York: Harcourt, Brace and Co. Rescatado de: <https://archive.org/details/theoreticalbiolo00uexk>.

este plan de inmanencia. [...] La etología es primero el estudio de las relaciones de velocidad y de lentitud, de los poderes de afectar y de ser afectado. Para cada cosa, estas relaciones y estos poderes tienen una amplitud, umbrales, variaciones o transformaciones propias. Y seleccionan, en el mundo o en la naturaleza, lo que corresponde a la cosa, o sea lo que afecta o es afectado por la cosa, lo que mueve o es movido por la cosa. [...] En segundo lugar, está la manera en que estas relaciones de velocidad y de lentitud se realizan según las circunstancias, o se satisfacen estos poderes de ser afectados. [...] En fin, la etología estudia las composiciones de relaciones o de poderes de cosas diferentes. (Deleuze, 2009:152-153).

Si bien la etología, dada como una tendencia científica que tuvo inicio con los tratados de teórica de Von Uexküll, se define en sentido estricto como el estudio y el análisis de las conductas y la interrelación de diversos seres vivos en contexto con su entorno; también contiene el estudio del origen y el cambio de éstos seres en cuanto a las afecciones que sufren gracias a sus condiciones. En este caso, para Deleuze, la definición varía ínfimamente de su sentido original. Ya que se comprende que la etología parte de un principio de que los seres vivos presentan una conducta que condiciona, y que son condicionadas también por una serie de factores determinados, para el filósofo francés la etología se puede definir en resumidas cuentas como ‘el estudio de los afectos’. Es decir que si para la biología se entiende a partir de diversas formas de vida que poseen múltiples y peculiares conductas, para Deleuze tanto la ética espinosista como la etología en general se entiende como un dinamismo que yace tras los distintos modos de ser, más allá de una conducta inherente a la biología.

La etología es en este caso es la tendencia de generar y sufrir transformaciones que tienen los modos de ser desde sus capacidades y potencias, como afectos y como cuerpos susceptibles a la afección. Así pues, la transformación de un solo cuerpo como modo de ser está supeditada a la multiplicidad de causas que pueden ser otros cuerpos y circunstancias que determinan su desarrollo. Prácticamente, la etología desde esta óptica es una estructura que se forja mediante la tendencia que tienen los modos de ser, en su multiplicidad y singularidad, de generar cambios en sí mismos y en su entorno.

Desde este punto, la definición de etología no queda solamente a disposición del lector para sopesar sus implicaciones en la ética de Spinoza, sino también ayuda a establecer una especie de sustancialidad o principio que da la diferencia entre ética como sustento y moral como monismo. Aquí la ética es la instauración de un marco, de un orden o de un punto de visión y de enunciación filosófico que se fundamenta sobre la interacción y ser de los modos. Sobre una condición propia de coexistencia. Sobre la multiplicidad que yace en las maneras de ser; ya no sobre el monismo de una moralidad ajena a la coexistencia. En sintonía con el orden coexistente de los modos, que se expresa lejos de todo trascendentalismo causal, Spinoza implementa entonces una ‘etología’. Ahora bien, ¿Cómo se puede comprender el funcionamiento de esta etología? ¿La etología o más, la causalidad inmanente, es sólo la interacción de dos o más modos que tiene como soporte

una causa o naturaleza común, o acaso, consiste en algo más complejo que justifica un ordenamiento ético?

III: La ética es, no tanto una esencia común a muchas cosas, sino una distinción cuantitativa de más y de menos existentes. De otra parte, el discurso de una ética prosigue diciendo que también hay una oposición cualitativa entre modos de existencia. Los dos criterios de la ética-la distinción cuantitativa de los existentes y la oposición cualitativa de los modos de existencia-serán las dos maneras en que los existentes son el ser (Deleuze, 2004: 47-48).

Aunque la respuesta sea notoria al último cuestionamiento, no queda demás explicar lo que hay tras la respuesta. Lo que Deleuze está diciendo es que la ética espinosista no sólo se expresa en términos de causalidad común que justifican una relación. La ética inmanentista se expresa de mejor manera al poder distinguir los cambios que se dan en los modos, a causa de los movimientos de éstos en relación con otros. Si bien esta serie de cambios (Que pueden ser de determinada naturaleza y bajo cualquier óptica o contexto de desarrollo) pueden también ser percibidos *a priori* o de manera formal al saber que una serie de causas, en efecto, conllevan a una consecuencia final. Esto se ve expresado en el devenir físico de lo ente, en sus cambios físicos, precisamente gracias a la ‘‘distinción cuantitativa de más y de menos existentes’’.

Cuando el filósofo francés está expresando lo dado en la anterior cita, se refiere a que la causalidad de los modos, que la composición entre éstos, va más allá de que tengan algo en común. Estos modos son naturantes y naturados, son afectos y afecciones en cuanto componen y también descomponen. En cuanto se afectan y cambian entre sí, de acuerdo con sus naturalezas. De acuerdo con su ser. Para hacer comprensible que los modos se afectan constantemente entre sí, produciendo algo llamado ‘‘devenir’’ o cambio, que ya puede ser notorio como progreso, perseverancia o alegría de un cuerpo o al contrario, como descomposición, decadencia o tristeza, es importante aclarar que los modos pueden ser evaluados bajo dos categorías²⁴: la distinción cuantitativa, que expresa la extensión y el estado corpóreo; y la distinción cualitativa, que especifica la ‘‘esencia causal’’ o naturaleza propia de un modo. Ambas distinciones decantan lo que se puede entender como un ‘Sentido formal’ (en cuanto causalidades) y ‘Sentido práctico’ (en cuanto posibilidades o realidades físicas) de una crítica ética.

VI: Spinoza intentará mostrar que en este caso, de todas maneras, la acción es una virtud. ¿Por qué? Porque es algo que mi cuerpo puede. No olvidemos el tema de la potencia: está en la potencia de mi cuerpo. Es una virtud en el sentido de que es la expresión de una potencia (Deleuze, 2006: 75).

Más allá de traer a colación dos clasificaciones de los modos para hablar de una ética espinosista en sentido formal y práctico, es importante aclarar que tales divisiones son

²⁴ **Cita de profundidad:** [...] Los existentes o los entes son en el ser desde dos puntos de vista simultáneos: desde el punto de vista de oposición cualitativa de los modos de existencia y desde el punto de vista de una escala cuantitativa de los existentes. Es por entero el mundo de la inmanencia (Deleuze, 2004: 48).

consecuentes con la valoración espinosista del “isomorfismo” al proclamar que mente y cuerpo son una misma unidad. Es vital aclarar lo anterior en función de expresar, de mejor manera, la dinámica de los modos como afecciones y afectos, como elementos naturantes. Tal dinámica funciona gracias a lo que Spinoza y la tradición filosófica entiende como “potencia” o como “lo que cada cuerpo puede”. La potencia, al ser el alcance y la posibilidad de lo que cada modo (cualitativa y cuantitativamente) puede realizar en su movimiento y correlación, se distingue como el engranaje final que ayuda a asimilar la idea final de una etología como causalidad inmanente. La potencia de cada cuerpo es comprendida como un término que determina una posibilidad causal, al comprender que la potencia es aquello que resulta posible para cada cuerpo.

Desde lo anterior, se puede establecer que el afirmar el camino de la etología espinosista como un principio ético, es afirmar una forma de asimilar la ética como el resultado de las potencias en sentido de posibilidades. En sentido de causalidades presentes y posibles que determinan el curso de una estructura ética y su composición. Esto lleva a recordar que los modos, además de ser una causa, son también la consecuencia causal de la permanencia y del movimiento de otros cuerpos. Y la razón de recordar lo anterior es la de concebir que la etología es el nuevo sustento, es una especie de substancialidad no-transcendental que hay tras la multiplicidad de modos como realidades y posibilidades causales. De aquí pues, puede confirmarse la afirmación de Deleuze sobre la idea espinosista de lo naturante ante lo moral (en sentido coactivo o monástico), que sostiene que un cuerpo no moraliza ni limita lo múltiple a partir de su propio devenir. En suma, -Un modo deviene en virtud de sus propias potencias, como también, determina devenires al ser una consecuencia y causalidad que nace de la relación y la comunidad de otras causalidades que el antecedente²⁵-.

En este punto, puede sintetizarse que el sistema ético o “etológico” es radicalmente inmanente y modal al funcionar gracias y en pos a ‘los modos de potencia’. A las causalidades que son asimiladas como el movimiento que puede cada cuerpo, individuo o modo para lograr un devenir que, ciertamente, está determinado. El conatus es entonces una estructura que funda una especie de constructivismo “etológico”, más no moral o monástico. Esto se dice en cuanto se observa que, como sistema de la ética, es capaz de permitir un devenir propio de los sujetos, al contar con un peso de causalidad inminente e inmanente que no parte más allá de lo ente sino de la naturaleza del modo pensada en sentido formal o racional (causal).

Una sola substancia para todos los atributos. Pero también son bien conocidos los principios tercero, cuarto y quinto: una sola naturaleza para todos los cuerpos, una sola naturaleza para todos los individuos, una naturaleza que es ella misma un individuo capaz de variar de una

²⁵ Amplificación: VI: Spinoza nos dice: “Finalmente usted no elige la imagen de cosa a la cual su acción está asociada”. Esto implica todo un juego de causas y efectos que se nos escapa. [...] Todo un determinismo asocia a las imágenes de cosas a las acciones (Deleuze, 2004: 16).

infinidad de maneras. Este plan de inmanencia o de consistencia no es un plan en el sentido de designio en el espíritu, proyecto o programa, se trata de un plano en el sentido geométrico, sección, intersección, diagrama (Deleuze, 2009: 149).

Al mencionar que el sistema de Spinoza se trata de un constructivismo etológico, además de dar cohesión a la postura de Jarret para construir una visión del sistema ético espinosista, se da para amplificar la comprensión de un sustento basado en la composición y la coexistencia de los modos de ser. Más allá de imponer un orden neto fuera de una moralidad o una sustancialidad monística al tener claro que el Dios de Spinoza es en realidad la existencia misma como principio, el conatus propone que esta naturaleza no sólo sostiene y demanda algo sobre los individuos sino que funciona en virtud de una apropiación. Funciona en virtud de que los modos siguen un desarrollo propio siguiendo un principio de individualidad y un principio de multiplicidad dado por la misma sustancialidad. A saber, los modos de ser son lo que son peculiarmente y pueden ser algo más en cuanto se articulan con la multiplicidad de otros modos de existencia mientras apropian el hecho de existir de acuerdo con las demandas de su propio cuerpo. Como basta aclarar que la misma naturaleza y demandas de su propio cuerpo exigen una serie de condicionantes que acentúan el mismo principio de coexistencia.

Dado de la anterior manera la construcción etológica y ética de Spinoza se da en función de que los principios tres, cuatro y cinco mencionados por Deleuze juegan en función del primero. Esto se traduce a que el conatus se construye como un sistema producido por un dinamismo en las conductas, un dinamismo circular que propone la construcción del modo como individuo o peculiaridad en virtud de que se afirma como el resultado de las múltiples afecciones de su exterior. Esto mientras se comprende que éstas afecciones son producto de múltiples afectos, de múltiples y distintos modos de ser que de cierta forma resultan ser efecto del primer principio: el hecho de vivir y de buscar una providencia universal mediante el conato de desarrollar y estabilizar la existencia misma.

Por un lado, un cuerpo, por muy pequeño que sea, comporta siempre una infinidad de partículas: son las relaciones de reposo y movimiento, de velocidad y de lentitud entre las partículas, las que definen el cuerpo, la individualidad de un cuerpo. Por otro lado, un cuerpo afecta a otros cuerpos distintos o es afectado por ellos; este poder de afectar o de ser afectado define también un cuerpo en su individualidad. Se trata aparentemente de dos proposiciones muy simples: la primera es cinética y la otra dinámica (Deleuze, 2009: 150).

Este sistema que puede desplegarse de lo que es una construcción tanto del modo en sí como de una estructura construida a partir de la presencia e interrelación de los modos, ya que la variación del sistema y de los individuos es dependiente del dinamismo dado en relación con las posibilidades de la naturaleza expresada en las peculiaridades de lo múltiple como de lo individual, establece un nuevo tipo de sustento o principio de orden que no es monismo. Monismo entendido como la imposición de un único arquetipo dado mediante un único modo de ser, en cuanto a la disposición de que las infinitas expresiones de la existencia deben ser algo impuesto por un orden ontológico que no es inherente al

orden mismo de lo natural en cuanto a la causalidad inmanente de los afectos. Deleuze lo confirma al decir que “es un plan de composición, no de organización y desarrollo” (2009: 156). Sólo que si se quiere hacer radical la idea de la causalidad inmanente desde el dinamismo y la etología espinosista como sustento ético en lugar de la idea monista de un Dios en sentido convencional, hay que aceptar la idea de una organización y un desarrollo en otro sentido. A saber, hay que aceptar que el orden que siguen los modos es la misma articulación de acuerdo con los modos de sus naturalezas, siendo éstas una expresión del cómo han asimilado sus afecciones y el exterior de las demás multiplicidades como afectos.

Este orden, que comprende tanto multiplicidad para la construcción de una peculiaridad individual de lo natural mira hacia un mismo desarrollo de cada modo. Esto debe ser así así para dar cumplimiento de los últimos tres principios que sugiere Deleuze, dando cimiento en el primer principio. La continuidad de causas inmanentes, reflejadas en el orden de múltiples afectos que dan afecciones para desarrollar un modo, es la expresión de que existe un orden inmanente que ayudan al desarrollo de la singularidad de un modo de ser en el conatus sin prescindir de la multiplicidad de sus infinitas formas.

A propósito de las anteriores disertaciones sobre las visiones espinosistas de Deleuze, cabe anotar finalmente que el hecho afirmar que cada parte del Rizoma en su segmentación y articulación genera una fuga automática en la multiplicidades es complicado. Esta dificultad es presente ya que no es explícito un sustento natural ni ontológico que de una serie de reglas de coexistencia y composición, porque ciertamente no hay un “sustento-árbol”. O por lo menos un proceder conductual dado de esta manera no es posible formalmente. Por esta razón, si se afirma Rizoma como radicalización de la inmanencia ética, hay entonces una contradicción espinosista. Hay una negación completa tanto del sustento como de los principios de multiplicidad e individualidad, en virtud de que ya no sería posible sopesar el hecho de que pueda darse una afección en función de que el sustento juegue con sus múltiples expresiones para afectar y dar con un modo de ser, como partir del modo mismo para ver las multiplicidades que yacen tras éste. Esto no sería verosímil simple y llanamente por el hecho de que del estrato al punto de fuga no hay una serie causal de afecciones en sentido explícito.

Por el contrario, un plan de inmanencia no dispone de dimensión suplementaria alguna: el proceso de composición debe captarse por sí mismo, a través de lo que da, en sus datos. Es un plan de composición [...] (Deleuze, 2009: 156).

Cerrando un desarrollo consecuente con la idea de una estructura ética espinosista bajo los parámetros de Deleuze, mediante la afirmación de una construcción de lo múltiple y lo individual mediante una serie de causas inmanentes, es importante amplificar el carácter incipiente de un ‘constructivismo etológico’. El constructivismo etológico puede ser sopesado como un sustento y normatividad ética, que yace fuera de todo orden moral si se establecen debidamente sus límites. Para sustentar esta idea, antes de emprender una crítica hacia Rizoma desde este marco, es necesario establecer una conexión entre lo que puede

concebirse como una ‘normatividad de la causalidad y la construcción inmanente’ partiendo de un dilema sobre la normatividad que espera a ser resuelto. Tal dilema es abierto por Charles Jarret en su ensayo *Constructivismo espinosista*²⁶ (2014). Si bien, a lo largo del ensayo, el filósofo norteamericano argumenta que la etología espinosista, como forma de una construcción del sujeto mismo y como forma de orden ético no es netamente de naturalista, causal o determinista, juega con dos sentencias.

Las mencionadas sentencias son: “Hay hechos morales o algunas propiedades y relaciones morales que son reales e instantáneas a los objetos reales”²⁷ o por el contrario, “La realidad de estos hechos no depende de nuestros pensamientos, creencias y términos que se desglosen de estas cuestiones”²⁸. Aunque es de pensar que Jarret asumirá la primera sentencia, ya que al parecer es a la conclusión que tienden sus enunciados, en el caso de este trabajo se sostendrá la segunda sentencia; ya que aquí se defiende la concepción de una causalidad como sustento que determina la coexistencia de los modos. Más allá de las acciones y las valoraciones que tengan los modos sobre la realidad para perseverar en ésta. Ya que ambas sentencias han sido puestas en análisis, y se ha asumido que Jarret aboga por un “determinismo moral”, por una etología funcional hacia un concepto de virtud al considerar que el hombre puede revalorar la existencia, ¿Qué serie de ideas o razones de peso existen para develar la postura de este filósofo y para establecer un término de normatividad causal pura antes de una crítica?

El constructivismo, sin embargo, no puede implicar simplemente la falsedad del realismo o naturalismo. Spinoza, en la *Ética* y en otras partes, empieza con el rechazo del realismo al considerar el bien y el mal, procediendo entonces a presentar un concepto construido, el ‘*Exemplar humanae naturae*’, en virtud de aquellas cosas que pueden legítimamente, e inclusive parecen, ser llamadas buenas o malas (Jarret, 2014: 78)²⁹.

Para comprender la visión de Jarret, sobre un constructivismo para la perseverancia de cada modo de forma ética, es necesario notar en qué consiste el juego de los valores “Bueno-perfecto” y “Malo-imperfecto”³⁰, que soportan directamente la moralidad al tratar de encaminar la potencia a una finalidad buena. Para el ensayista, el papel activo del modo humano dentro del Conatus (específicamente y más allá de los modos *per se*, que se ven inmersos en el segundo orden de la existencia), está en la valoración “Bueno-perfecto” y “Malo-imperfecto” en el sentido en que tales valoraciones crean un “Hombre ideal”. Una

²⁶ Jarret, C. (2014). *Spinozistic constructivism*.

²⁷ **Cita original:** [...] (1) There are real moral facts or (what I take equivalent to this) that some moral properties or relations are real and instantiated by real objects (Jarret, 2014: 79).

²⁸ **Cita original:** [...] (2) The reality of these facts is not depended on our thoughts, beliefs, etc., about them (Jarret, 2014: 79).

²⁹ **Cita original:** Constructivism, however, may not simply entail the falsity of realism or naturalism. Spinoza, in the *Ethics* and elsewhere, begins with a rejection of realism regarding good and evil and then proceeds to introduce an invented or constructed concept, the ‘*Exemplar humanae naturae*’, in virtue of which things can legitimately, and even, it seems, be said to be good or bad (Jarret, 2014: 78).

concepción cercana a lo que viene a ser un “Modelo de la naturaleza humana” o “*Exemplar humanae naturae*”.

Básicamente, Jarret está intentando establecer la construcción de una etología que verse sobre la revaloración del “bien” y “mal”, al proponer que el hombre, desde su libertad y potencias es capaz de revalorar la causalidad a tal punto que puede alterar el curso de su devenir. Tal cuestión contrae problemas cuando se intenta revalorar una serie de cuestiones, como pueden ser “bien” y “mal”, cuando ya existe una causalidad como normatividad ética que determina a los sujetos como modos y que es presente en la coexistencia. Esto es muy notorio cuando, al hablar de constructivismo, el ensayista presenta la falla de adecuar varias respuestas morales para un problema que es estrechamente ético³¹.

Empezando porque en su texto existe un tratamiento a la moralidad como un asunto “metafísico”, como un vestigio de una substancialidad metafísica que es inherente a la misma naturaleza de las cosas. Pero no queda realmente clara una distinción entre lo “moral” y lo “natural”, ni bajo qué aspecto es perene el desarrollo de una construcción del modo al sentir, en el texto de Jarret, que se desdibuja la línea entre lo natural y lo moral. Por esta misma razón, lo más adecuado es comprender esto en el sentido de la interpretaciones de Deleuze: como un esencialismo que se pretende establecer sobre el ser al limitarlo y concebirlo bajo una axiomática ajena a lo que es el ser en realidad; modos de ser. Mientras que el naturalismo, o el determinismo, es entender el ser desde lo que es a partir de sus distintas maneras: posibilidades y diversas realidades causales.

Lo anterior significa que toda relación de coexistencia con la realidad y con otros modos (no sólo humanos) no sólo es secularizada por los sentidos bien y mal, sino que también es plenamente justificable desde las mayores cuestiones criticadas en este trabajo: la primera es la justificación de la tergiversación del orden ético en la relaciones causales de la realidad y de sus componentes, a partir del devenir de un solo agente causal (la aceptación de una falacia de composición en sentido ético); la segunda es una moralización y normativización arbitraria que es ajena a la totalidad de X o Y realidad en la que se ve inmersa una composición que representa una estructura ética. ¿Por qué son notorios los elementos dignos de crítica? Por el simple hecho de que se está enunciando que el constructivismo espinosista está en la moral (bien y mal), mientras se ignora que existen

³¹ Moral naturalism (i.e. metaethical naturalism) adds the requirement to (1) that these ‘natural facts’, or natural properties or relations, that are capable of being discerned by ‘ideal natural sciences’. It is thus one species of moral, since moral realism, is committed to moral facts or the instantiation of moral properties that exist independently of human thoughts, attitudes, and so on, about them, it follows, practically by definition, that Spinoza’s constructivism is not a form of moral realism, nor, consequently, of moral naturalism (Jarret, 2014: 79). **Al español:** El naturalismo moral (Es decir, el naturalismo meta-ético) sugiere que estos ‘hechos naturales’, o propiedad y realciones naturales, están en la capacidad de ser juzgadas por ‘ciencias naturales ideales’. Es así como una especie de moral, desde el realismo moral, se compromete a moralizar los hechos o a especificar propiedades morales que existen independientemente de los pensamientos humanos, de las actitudes, y también, sobre ellas. De esto se sigue, prácticamente por definición, que el constructivismo de Spinoza no es una forma de realismo moral, ni, consecuentemente, de naturalismo moral.

distintos factores causales ajenos a la moralidad y a la libertad humana. El problema de Jarret es entonces la pretensión de querer establecer un sustento a partir de una forma moral de articular una realidad que exige ya un orden y una concepción normativa que esté basada en la causalidad.

La postura de Jarret entonces, representa al enunciado que defiende la existencia de una moralidad intrínseca en la realidad, anteponiéndose al determinismo o al ‘‘naturalismo espinosista’’ que representa al segundo enunciado. Este segundo enunciado, al abogar por una realidad y un sustento natural anterior a uno moral, es la ficha clave que propone el dilema sobre la construcción del modo y de su perseverancia en la realidad al proclamar la secularización de la realidad. El dilema aquí es si la realidad, sus componentes y su estructura de interacción entre modos de ser es posible gracias a la moralidad y limitación de la realidad, o si, por el contrario es el desencadenamiento de las determinaciones que produce la causalidad, al existir distintas afecciones y distintos grados de afección entre los mismos modos de ser. Es sensato adelantar que aquí se aboga por la segunda opción, como respuesta al dilema.

Si bien Jarret asiente con que hay un constructivismo a partir de una ‘‘etología espinosista’’, ya que en su trabajo hay un juego con la potencia y la perseverancia como categorías clave para enlazar una especie de ética desde el ‘‘Conatus de segundo orden’’, existe una objeción principal para reafirmar el determinismo y la causalidad como dinamos propios de la ética espinosista. Esto, por el simple hecho de que en la ética de Spinoza no es posible y adecuado negar la prevalencia de una causalidad inmanente determinada por los modos y posibilidades de ser. Aunque el ensayista comenta que hay un concepto intrínseco de ‘‘naturaleza humana ejemplar’’ ligado a la libertad moral y potencial, al poder revalorar la realidad desde el bien y el mal, no hay que olvidar que según Spinoza estos valores son entendidos en sentido de afectos y afecciones que componen (alegres) y que descomponen (tristes).

Entonces, si es claro desde la reconstrucción de este marco de la ética espinosista que, la construcción, perseverancia y devenir de los modos se entiende en cuestión de ‘‘potencia’’ (ya que una afección alegre propicia la perseverancia y el alcance del modo, mientras una triste lo atrofia), -¿Cuál es la necesidad real de negar el naturalismo, la causa inmanente con substancialidad y norma de la construcción de los modos de ser como sujetos? Esto ayuda a determinar que, en síntesis, el constructivismo espinosista consiste netamente en el determinismo que yace en la multiplicidad de los modos y en las posibilidades de existencia que éstos representan con cada movimiento o afección. -El verdadero constructivismo, que tiene su norma en la causalidad inmanente, yace en las posibilidades y realidades causales que se dan gracias a la coexistencia de los modos-; más no en la revaloración de lo existente. Ya aclarado que el sustento ético espinosista es radical en la causalidad y determinación causal, es menester, pues, proceder a la crítica del objeto de estudio de este escrito: Rizoma como sistema ético.

3. Una crítica para Rizoma desde los principios éticos del conatus

3.1 Antecedente a una crítica desde el marco ético espinosista

En este punto del texto, en el cual se desplegará la crítica a Rizoma, es necesario aclarar un presupuesto que justifica la finalidad de tal crítica, que parte de los fundamentos éticos desarrollados a lo largo de la filosofía de Spinoza. Antes de proceder con el ejercicio de una crítica de orden formal a partir del principio de causalidad inmanente, que corresponde al cuestionamiento de los principios, los elementos y las reglas que son aparentes en Rizoma, es menester aclarar que se le está dando continuidad a un estado de investigación que surge a causa de las dudas que surgen entorno a la normatividad en la filosofía espinosista. Dando más claridad al asunto, se quiere enunciar que este proyecto tiene su núcleo en la cuestión de la normatividad, el cual se ha tratado sobre los supuestos éticos espinosistas que niegan la moralidad. Con la particularidad de que tal núcleo pretende hacer radical la normatividad ética desde un asunto implícito en la crítica hacia Rizoma: la importancia de establecer una limitación o una normatividad en las propuestas éticas actuales dando vigencia a la propuesta ética racionalista.

En relación con lo anterior, es vital mencionar y explicar el antecedente que da una última justificación a este proyecto, más allá del acto de cuestionar y limitar la propuesta ética post-estructuralista. Tal caso es la problematización de una nueva normatividad extra moral, que surge desde la pregunta por la utilidad o “bien” a partir de la propuesta meramente ética de Spinoza. Tal problema es expuesto en el texto *Politics and ethics in Spinoza: the problem of normativity*³²(2015), escrito por Michael Rosenthal como apuesta para justificar un orden ético y político desde lo que se ha denominado, páginas atrás, como “Etología” o “Constructivismo espinosista”. Antes de reconstruir la propuesta de Rosenthal, hay que aclarar que el sentido netamente político de su escrito se reconfigurará en un sentido más bien normativo, más acorde a una ley natural que es implícita en lo que vendrá a ser la “utilidad” en lugar de “el bien mismo”.

Aunque las leyes de la naturaleza son centrales en su proyecto, ya que él niega la teleología general, Spinoza no se dedica a sostener una teoría de la ley natural, en la cual los individuos perfeccionan su naturaleza actuando conforme con los principios morales establecidos por la divina providencia. [...] Spinoza argumentará que una buena vida consiste en el desarrollo de una variedad de capacidades, que expresan nuestra naturaleza particular mediante las leyes generales de la naturaleza en sí (Rosenthal, 2015: 86).³³

³² **Al español:** Política y ética en Spinoza: el problema de la normatividad.

³³ **Original al inglés:** Although the laws of nature are central to his Project, because he rejects general teleology, Spinoza does not hold a natural law theory, in which individuals perfect their natures through acting in accordance with the moral principles established by divine providence. [...] Spinoza will argue that a good life consists in the development of a variety of capacities that express our particular nature through the general laws of nature itself (Rosenthal, 2015: 86).

Conforme a las anteriores palabras, es conveniente definir de qué se está hablando cuando se menciona el tópico “normatividad”, en relación con el segundo capítulo de este trabajo pero sobretodo, en relación con la teoría del constructivismo fundado en la causalidad inmanente (Etología). La normatividad como dinamismo causal, que vendrá a definir la noción de “Utilidad” en lugar de “Bien en sí”, es la predisposición causal de los modos de ser que determina su propia construcción y devenir. Simplemente, la normatividad como ley natural dada en un sentido inmanente y netamente modal, viene a ser la determinación que tienen los modos para perseverar y perfeccionarse en cuanto coexisten con otros modos y en cuanto se sirven de sus propias potencias y limitaciones. Se trata de una norma dada por la interrelación de los modos al comprender que sus conductas son determinativas, que se componen y descomponen entre sí³⁴. Esto significa que la ética es alterna a toda concepción de normatividad moral. Al reiterar esto, se busca entonces una noción de “Bien” en cuanto a “Utilidad”, ya que no se trata de una norma moral.

No podemos encontrar el bien verdadero fuera de la naturaleza, dicha en una concepción trascendental como Dios o de una forma platónica. [...] Nuestro esfuerzo por persistir, el *Conatus* de cada individuo, es inevitablemente limitado por nuestras interacciones con el mundo externo. [...] En otras palabras, cada individuo desarrolla su propio valor como estandarte. Si este estandarte se muestra conciliable y acorde con los otros, ello dependerá de las circunstancias (Rosenthal, 2015: 89-90)³⁵.

En esta búsqueda de utilidad en lugar de “bien en sí”, Rosenthal asume la causalidad espinosista como principio mediante el cual someterá la presencia del “hombre libre”³⁶, al ser un prospecto de individuo que tiende a tener gran afinidad ética con la realidad, no moral. Simplificando lo anterior, el autor se está preocupando por concebir, en primer lugar, una norma útil, en relación con lo que este “ejemplar de la naturaleza humana” es en el orden etológico de la realidad. Basta aclarar que si bien, la propuesta del “ejemplar de naturaleza humana” es importante para realizar esta sección del texto, y que más allá de la reconstrucción y aceptación del postulado de este ejemplar de hombre libre, lo que interesa realmente es establecer que debe ser presente una normatividad “útil” en las propuestas éticas actuales, vistas desde un marco “constructivista” o espinosista (y desarrolladas sobre lo que se ha dado en el segundo capítulo de este trabajo).

Al parecer Spinoza está basando nuestra idea del bien en una idea verdadera de la naturaleza, y de nuestro lugar dentro de ella. En lo que él ha resuelto afirmar como los términos verdaderos

³⁴ Gusano en la sangre. III a Oldenburg.

³⁵ **Original al inglés:** We cannot find the true good outside of nature, say in a transcendental conception of god or in a platonic form. [...] Our striving to persist, each individual's *conatus*, is inevitably limited by our interactions with the external world. [...] In other words each individual develops his own standart value. Whether or not this standart agrees with that of others will depend upon de circumstances (Rosenthal, 2015: 89-90)³⁵.

³⁶ *Humanae naturae exemplar*: (Definir. Hace falta un indicio que dé una explicación más clara y concisa desde la obra de Spinoza).

del valor para dar a entender que tienen utilidad. ¿Esto significa que términos como bien y mal no tienen nada más que un valor relativo? Cuando Spinoza los define luego del prefacio, el adiciona un adverbio importante ‘Por bien entiendo aquello que podemos conocer certeramente como útil para nosotros [...]’. ‘Por bien entiendo aquello que conocemos certeramente como medios por los cuales podemos aproximarnos, ser cada vez más cercanos al modelo de naturaleza humana que hemos preparado para (Rosenthal, 2015: 90)³⁷.

En este orden de ideas, la utilidad es simplemente la búsqueda del modo por su devenir, por su perseverancia, comprendiendo ésta como un estado de composición y plenitud que se da en cuanto que existe la condición de ser agente mediante las causalidades que representan otros modos de existencia al coexistir. En cuanto entre modos existe una condición de ‘afecto y afección’, ‘naturante y naturado’ como resultado de su interrelación. Tal utilidad, que es buscada mediante la causalidad inmanente como ‘ley natural’, es el propósito último al que pretenden los modos o expresiones al actuar mediante los principios del conatus de segundo orden. Si quiere traducirse esto en términos de ‘virtud’ en sentido espinosista, recalcando el sentido del ‘ser libre’ en lugar de ‘el hombre libre’, se dirá entonces que el ser virtuoso es quien busca su propia utilidad. Es quien actúa de acuerdo con las leyes de la naturaleza para apropiarse de su propio bien como devenir. Ahora bien, ¿cómo es posible que la utilidad, al ser una búsqueda exigida dentro de la ley natural, pueda convertirse en una normatividad ética, tanto formal como práctica?

El primer elemento es notar que encontramos la misma clase de problema en los escritos políticos de Spinoza. La verdadera idea de justicia no es impuesta como una autoridad sobrenatural y no es encontrada tampoco como una propiedad intrínseca dentro de la naturaleza. Más bien, se trata de que cada individuo tiene el derecho de perseguir su propia idea de justicia. [...] Este derecho deriva del poder de la naturaleza misma, que se extiende todo y cada uno de los elementos en la naturaleza (Rosenthal, 2015: 91)³⁸.

Antes de desenvolver la finalidad de esta pregunta de manera formal, es necesario demostrar por qué Rosenthal pudo establecer una normatividad como proceso importante y anterior a esta crítica. Si bien el filósofo norteamericano está pensando el problema del valor de utilidad, para hacer de la etología espinosista un asentamiento para el orden político, es necesario alterar algunos valores dentro del marco de este trabajo. Ya que se ha dado, pues, una noción de lo que es el valor de utilidad para dar una definición de justicia en el orden de ideas de Spinoza, se seguirá manejando como utilidad *Per se*. En lugar de

³⁷ **Original al inglés:** It seemed as if Spinoza was going to ground our idea of the good in a true idea of nature itself and our place within it. What he seems to have done instead is to claim that value terms are true to extend that they have utility. But does this mean that terms like good and evil have nothing more than relative value? When Spinoza defines them right after the preface, he adds an important adverb: ‘By good I shall understand what we certainly know to be useful to us (4D1)³⁷. [...] ‘I shall understand by good what we know certainly is a means by which we may approach nearer and nearer to the model of human nature that we set before ourselves’ (Rosenthal, 2015: 90) (4 pref, GII.208).

³⁸ **Original al inglés:** The first thing is to note that we find the same kind of problema in Spinoza’s political writings. The true idea of justice is not imposed by a supernatural authority and it is not found as an intrinsic property within nature. Instead, each individual has the right to pursue his or her own idea of justice. [...] This right derives from the power of nature itself, it extends to each and everything in nature (Rosenthal, 2015: 91)

política, se concibe más bien un margen de normatividad que se despliega a partir de la utilidad. De la búsqueda de la perseverancia, del bienestar y del devenir de cada modo ser, pero bajo la regla de ley natural. No bajo la aplicación de un principio de utilidad que establezca la posibilidad de alterar el sustento de causalidad inmanente resuelto por la coexistencia.

En relación con el anterior orden, ¿Cómo puede hacerse el valor de utilidad una norma, teniendo en cuenta que el conato de cada modo es una cuestión acorde a la composición particular? La idea de utilidad, ya como la forma que normativiza una estructura ceñida por un orden ético, se presenta de dos maneras: en primer lugar e intrínsecamente, en cuanto que la utilidad como normativa no se impone como una autoridad extranatural, ya que no moraliza (moralizar entendido como catalogar los modos de ser bajo una única regla y concepción del ser, más allá de la presencia y la realidad de los modos); se da más bien gracias a que un sujeto sólo puede proveerse de otro sustento al funcionar mediante una casualidad o ser una causalidad. Esto queda estrictamente claro en este desarrollo dado por Rosenthal al usar a Spinoza:

La palabra “ley”, tomada en su sentido absoluto, significa todo aquello que es acorde al actuar de manera certera y determinada de cada individuo en virtud de su especie. [...] Una ley que depende de una necesidad de la naturaleza es una ley que sigue necesariamente la naturaleza o la definición de un elemento y que es más propensa a ser llamada una regla o derecho. [...] Por el bien de vivir seguramente y convenientemente, o por algunas otras causas (TTPIV.1) (Rosenthal, 2015: 94)³⁹.

En segundo lugar, esta utilidad como normativa se hace presente en lo que Rosenthal definirá como una especie de ‘conflicto de utilidades’⁴⁰ en los modos, ya que éstos buscan su propio bienestar. Este conflicto de utilidades es producido cuando varios estratos (modos de ser), en busca de su propia providencia, se afectan mutuamente al estar presente la condición que en utilidad de uno debe ser afectado otro, debe ser descompuesto el bien del otro. En el ensayo de Rosenthal se dará una solución a este percance ético desde el mismo sustento ético de Spinoza. La solución está en el mismo supuesto de etología, en el sentido de que la utilidad misma como búsqueda por la propia perseverancia como búsqueda del bien, está permeda por el marco de posibilidades que limita la potencia de cada cuerpo ético: la misma causalidad consecuente implícita que debe ser necesaria entre un cuerpo y otro para que exista una afección. Un proceso de composición o descomposición, además

³⁹ **Original al inglés:** The Word law, taken absolutely, means that according to which each individual, or all or some members of the same species, act in one and the same certain and determinate manner. [...] A law which depends on a necessity of nature is one which follows necessarily from the very nature or definition of a thing. [...] and which is more properly called a rule of right [...] for the sake of living more safely and conveniently, or for some other causes (TTPIV.1) (Rosenthal, 2015: 94).

⁴⁰ The right of each individual to pursue his desires and attendant conceptions of the good inevitably leads to conflict in the state of nature [...]. This conflict motivates to form a contract through the transfer of their natural rights (Rosenthal, 2015: 92). **Al español:** El derecho de cada individuo es perseguir y atender, inevitablemente, a las concepciones de lo bueno que dirigen a un conflicto en el estado de naturaleza [...]. Este conflicto motiva a formar un contrato mediante el cual se transfieran sus derechos naturales.

de unas búsquedas de utilidad que choquen. Esto determina que una utilidad pueda lograrse o pueda no estar exenta al mínimo marco de posibilidad a ser desarrollada si no existe una concordancia causal (cuestión que se demostrará en la siguiente sección).

[...] Un procedimiento común para llegar a las preguntas por el valor es, en primer lugar, el definir el significado de lo bueno, luego desarrollar una teoría de la normatividad ética basada en esta idea, y finalmente aplicarla a la política. [...] He argumentado que al tratar de proveer una respuesta la cual constituya este estandarte relativo del valor, se debería ir a la política. Encontramos esos mismos principios operativos en el proceso de definir órdenes políticos estables que también están trabajando en el nivel de los individuos finitos. La política es lo que define el valor (Rosenthal. 2015: 100)⁴¹.

Básicamente, lo anterior expresa que tanto ética como causalmente no existe la posibilidad de que una estructura ética sufra un cambio en función de que un solo estrato devenga. No es éticamente adecuado al comprender que esto demanda una moralización, ya que se postula que los modos de ser trabajen en función del catálogo de un estrato. Ni tampoco es válido o correcto si se da de manera formal, ya que causalmente se está afirmando que un estrato establezca un cambio brusco a una estructura sin pasar antes por un proceso básico (A-C: A-B-B-C: A-C). En síntesis, este es un primer proceso o estado investigativo posterior a una demostración más propositiva al notar que Rosenthal intentó radicalizar una normatividad inamentista. Una normatividad netamente ética al postular una forma de la utilidad funcional con los principios causales de la naturaleza según la substancialidad espinosista.

3.2 Primer proceso de formalidad para una crítica de la ética en Rizoma desde el conatus

(**Nota:** Para mayor claridad y resolución, veáse el segundo capítulo de este trabajo. Veáse la base conceptual dada en la causalidad inmanente y en el Conatus de segundo orden, ya que este capítulo intenta establecer un orden causal en condición de que existen modos como elementos particulares que ejercen una causa entre sí. Que propician una configuración).

Después de presentar varias reconstrucciones teóricas y algunos antecedentes investigativos expuestos en los ensayos *En medio de Spinoza* (2004), *Spinozistic constructivism* (2014), y *Politics and ethics in Spinoza: the problem of normativity* (2014), es necesario presentar una primera capa de la faceta crítica que compete a este trabajo. Tal faceta es la justificación formal de un ‘constructivismo etológico’ para la justificación de una crítica ,

⁴¹ **Original al inglés:** A common procedure to address questions of value is to first define the meaning of the good, then develop a normative ethical theory based on this idea, and finally to apply it to politics. [...] I have argued that in order to provide an answer to what constitutes this standard of relative value, we should turn to politics. We find that the same principles operative in defining stable political orders are also working at the level of finite individuals. Politics is what defines value (Rosenthal. 2015: 100). En este sentido también debe entenderse ‘Lo político’ como lo ‘normativo’. **Anexo:** La utilidad tiene valor como forma, como normatividad ética. El término ‘normatividad’ es reemplazable aquí por el término ‘política’.

de una normativización en los sistemas éticos que sean justificados bajo los principios espinosistas. A saber, que funcionen mediante procesos de segmentación o composición, en el que dos estratos o modos, como posiciones y elementos de agencia en una estructura ética interrelacionen afectándose. Pero como bien se trata de una interrelación de afectos, que compromete una ley causal de antemano en la que un afecto resulta ser causante de las afecciones en otro afecto, como una naturaleza naturante, es pertinente limitar cómo es adecuada una relación causal entre un modo y otro para hacer propenso un devenir.

El párrafo anterior expresa con mejor brevedad la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible que la causalidad, al ser un dinamismo en la ley natural mediante la causalidad, pueda convertirse en una normatividad ética, tanto formal (racional) como práctica (real)? Para dar una solución provisional a esta pregunta, mediante una demostración pertinente, es vital partir del postulado ético de Rizoma que niega el principio binario de “árbol-raíz” o “sustento-modo” que niega toda causalidad al radicalizar, a su vez el principio de “caosmos-raicilla”⁴². El principio que, según *Mil mesetas* (2004), propone que la conducta de una parte en toda una estructura no sólo está exenta de una determinación causal, sino que también de alguna manera propone que una “falacia de composición”⁴³ deba ser tomada como un principio ético de inmanencia y de causalidad al deber asumir que una parte defina el todo. Que del movimiento de una sola causa sean afectadas automáticamente todas las causas coexistentes. Esto queda más claro al retomar el siguiente apartado:

[...] el árbol o la raíz en tanto que imagen, no cesa de desarrollar la ley de lo uno que deviene dos, dos que devienen cuatro...la lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz. [...] Ni qué decir tiene que este pensamiento jamás ha entendido la multiplicidad. [...] El mundo ha devenido caos, pero el libro continúa siendo una imagen del mundo, caosmos-raicilla, en lugar de cosmos-raíz. Extraña mistificación la del libro, tanto más total cuanto más fragmentado. De todas formas, qué idea más convencional la del libro como imagen del mundo (Deleuze y Guattari, 2004: 11-12).

Además, para un soporte conceptual de lo anterior, hay que recordar que los filósofos franceses establecen dos órdenes o principios de causalidad entendidos como los *los principios de conexión y heterogeneidad*, cuando en realidad sólo existe un principio de conexión, un principio de causalidad que sólo comprende el cambio de un elemento, de un modo o un estrato a partir de una similitud causal. El principio de heterogeneidad simplemente promulga que toda una conexión causal de elementos o que el mismo modo como elemento pueda devenir, por ejemplo de Y a A. O inclusive de Y a 3 (Al tratarse de

⁴² **Para recordar en qué consiste este supuesto causal en Rizoma:** 1er y 2do principio de conexión y heterogeneidad: “Cualquier punto del Rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden” (Deleuze y Guattari, 2004: 13).

una especie de ‘‘caosmosis’’⁴⁴ no es necesario un proceso Y-A: Y-Z-Z-A: Y-A), ya que simplemente se niega un sustento tanto de agencia como de causalidad externa si Deleuze y Guattari (2004), se esfuerzan en afirmar que ‘‘el mundo ha devenido en caos’’ (P:11-12). Que, en otro orden de ideas, no existe un orden substancial aparente que comprenda la presencia de otros modos como causas, determinantes y limitantes del devenir o de la perseverancia.

El enunciado que ora sobre el caos que el mundo ha devenido, tiene mayor fuerza para ser una razón a limitar si se regresa a los principios causales de Rizoma. A lo que podría remplazar a un sustento causal. El *Principio de multiplicidad e individualidad*, que expresa la aplicación de una causalidad heterogénea (cuestión no posible)⁴⁵, dicta que si una de las partes que componen una estructura deviene, la totalidad de la composición deviene gracias a que no existe un agenciamiento causal. Y tal agenciamiento no está porque no hay un orden ‘‘árbol-raíz’’ o ‘‘Sustento-modo’’ que justifique una interrelación para un devenir, promulgando así una composición azarosa entre dos partes. Entonces, si no existe aquí un sustento en el que un modo haga como elemento causal para establecer una segmentación entre estratos, no es posible hablar de una noción real de lo múltiple en este principio de multiplicidad. Ya que, de acuerdo con la heterogeneidad, lo múltiple se configura en relación de lo individual y no de la forma contraria, porque no es necesaria una ‘‘configuración geométrica’’ para que el individuo, como la multiplicidad misma devengan.

Y=B:..... ⁴⁶

Desde lo anterior, se dice entonces que el principio de Rizoma es un principio de conexión heterogénea. Y al ser un principio de conexión heterogénea, no es un principio de

⁴⁴**Sobre las implicaciones que definen a una ‘‘caosmosis’’ o una sistemática estructural fundada en un ‘‘caosmos-raicilla’’:** Este núcleo de la máquina es lo que la sustrae a la estructura, la diferencia de ella, le otorga su valor. La estructura implica bucles de retroacciones, pone en juego un concepto de totalización que ella controla a partir de sí misma. Está habitada por *inputs* y *outputs* con vocación de hacerla funcionar según un principio de eterno retorno. [...] La diferencia aportada por la autopoiesis se funda en el desequilibrio, la prospección de universos virtuales alejados del equilibrio. Y no se trata de la ruptura únicamente de equilibrio formal, sino de una radical conversión ontológica. [...] Esta conversión ontológica destituye el alcance totalizante del concepto de Significante (Guattari, F, 1996: 52).

⁴⁵Es más, hay formaciones despóticas, de inmanencia y canalización, específicas de los rizomas [...].

Lo fundamental es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco trascendente, incluso si engendra sus propias fugas; el otro actúa como proceso inmanente que destruye el modo y esboza un mapa [...] incluso si suscita un canal despótico (Deleuze y Guattari, 2004: 24-25).

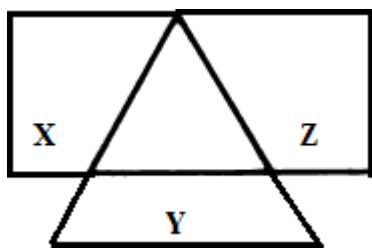
⁴⁶ Esta sería una especie de formalización del principio de causalidad heterogénea del principio ‘‘Árbol-raicilla’’. Ya que no es necesario que exista una similitud entre los elementos, al afirmar que una parte del Rizoma puede relacionarse con otra, como también que toda la forma de la estructura rizomática devenga, es entonces difícil establecer una demostración lógica que sea consecuente a antecedentes y precedentes. Y en efecto, es difícil también establecer una demostración geométrica, ya que esto no representa un axioma (Y-Z-Z-A-A-B: Y=B) para establecer la formación de una figura entre un primer término, una base, y un término mayor. En este orden sólo debería asumirse que Y es B porque la causalidad heterogénea lo permite.

causalidad, ya que toda conexión causal debe ser homogénea (cuestión que se verá expresada en la consecuencia del silogismo, al cual serán sometidos los elementos en el siguiente apartado). Y para que una meseta devenga, consecuentemente como elemento ético, debe respetar algunos factores causales y lógicos en la teoría; antes de hacerse práctica.

Los factores causales que se tocan anteriormente necesitan fundamentarse sobre lo que pueden entenderse en Spinoza como un "orden geométrico". Como una configuración causal, tanto ética como formal, que se despliega de la forma trivial (A-B-C). Este orden causal, expresado geométricamente, es el principio visto como una composición y relación entre modos que pretende reformar el principio de "Árbol-raicilla" en Rizoma, al ser un principio de conexión heterogénea que juega con la dicotomía al establecer un principio entre un sustento de causalidad y los elementos. Elementos entendidos como modos y estratos.

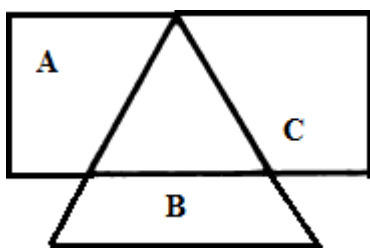
Constatado lo previo, se aclara que, desde el desarrollo conceptual de Spinoza, el sustento de causalidad como sistema de conexión heterogénea (porque los modos deben tener un punto de composición en común para hacer posible una perseverancia, o una configuración) tiene su falange en una idea básica: La idea de que "debe existir necesariamente una primera causa que haga mover cada cuerpo, ya que es imposible que él [...] se mueva a sí mismo. Dado que es evidente que en la naturaleza hay reposo y movimiento, éstos deben provenir necesariamente de una causa externa" (Spinoza, 1990: 69). Tal principio ético y causal, más allá de propiciar la idea de Dios como causa primera, tiene la necesidad de general una utilidad ética al generar por antonomasia una normativa o regla para los modos que pretenden interrelacionarse. Que pretenden devenir mediante la afección de otros modos que representan tanto medios causales, como consecuencias o 'causalidades finales'.

En este orden, el primer paso de la crítica formal es el de la crítica al principio de la heterogeneidad causal, que no puede ser posible. Para ello, más allá de decir que está mal y que no es útil éticamente, se demostrará cómo funcionar según la substancialidad espinosista, ya que Conatus es la base conceptual de la que nace Rizoma. Más allá del principio de existencia y la substancia eficiente y primordial que es Dios como principio de existencia, se determinará un sentido de causalidad acorde a la providencia particular. A saber, se entenderán los modos de ser como posibles X que devienen en Z al contar con el agenciamiento, segmento, composición y afección que puede representar Y. Esto en la finalidad de comprender el orden: (X-Y-Y-X=X-Z) en el mismo sentido que se puede configurar el orden (A-B-B-C=A-C).



47

**Figura final desde los puntos (X), (Y) y (Z).
Segmentos que configuran el triángulo (X-Y-Y-Z=X-Z).**



48

**Figura final desde los puntos (A), (B) y (C).
Segmentos que configuran el triángulo (A-B-B-C=AC).**

Tal reordenamiento particular, en el que los términos que representan a los modos se entienden particularmente, sería la implementación de un orden de causalidad inmanente. Esto sucede si se comprende que X-Z (A-C) es una figura, que representa una pequeña estructura, de la cual sus partes compositivas son X, Y, Z (A, B, C) se relacionan en función de la forma o principio causal $X-Z=X-Y-Y-Z-X$. Pero además de esta congruencia causal, existen otra serie de principios causales de los que no solamente la necesidad de la substancialidad se preocupó metafísicamente. Esto se dice entendiendo que el silogismo⁴⁹

⁴⁷ **Recordando los postulados de Spinoza que sustentan esta demostración:** [VI]: Si la ficción del hombre fuera la única causa de su idea, sería imposible que el pudiera comprender algo. [VIII]: [...] la causa de la idea del hombre no es su ficción, sino una causa exterior, que los constriñe a entender una cosa antes que otra. [X]: [...] las cosas no se demuestran así mismas, hay que probarlas mediante sus causas externas, [...] por cuanto que no pueden darse a conocer a sí mismas, por sí mismas, sino sólo a través de causas externas (Spinoza, 1990: 57-60. VI-X).

⁴⁸ “Para mayor claridad, te voy a poner otro ejemplo, a saber, una idea, que yo tengo de un triángulo, y otra que surge al prolongar uno de sus ángulos. El ángulo prolongado o adyacente es igual a los dos internos opuestos, y así sucesivamente. Estas ideas han producido una nueva idea, a saber, que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Esta idea está tan unida con la primera, que, sin ésta, no puede existir ni ser concebida” (Spinoza, 1990: 75-76).

parte como una necesidad lógica, que parte del requerimiento de establecer un sustento causal o lógico para entender la interrelación de los elementos reales. Y tal necesidad es directamente expresada a querer ser resuelta también al notar la solución de los tratados éticos en Spinoza. Este principio causal debe establecerse comprendiendo pues, que todos los elementos pertenecientes a lo que ya se denotó como una “etología” o “constructivismo espinosista” deben regirse por la normatividad de la causalidad, tal como es el caso de Rizoma al ser una propuesta que nace del “problema de la expresión” y que funciona mediante procesos de segmentación y conexión entre estratos.

Al haber apelado al acto de segmentación y conexión entre estratos, es menester establecer ahora una crítica a los elementos en función del sustento causal. A saber, el principio causal que parte de las particularidades de los modos de ser, que como afectos propician a afectar otros modos al punto de generar posibilidades de ser. Como es el caso que N puede ser una posibilidad que procede de L. Esto será brevemente expuesto a partir de la silogística como expresión de un sustento causal, que sigue la transformación de un término en otro al contar con un término causal común. A lo que puede entenderse en sentido espinosista como la composición que produce un cuerpo en otro al compartir su misma naturaleza. Al comprender trivialmente que la naturaleza de L es ser M, que la naturaleza de N es ser originada por un antecedente M y por ello, L también es N.

3.3. Conclusión

En síntesis, al establecer una crítica de Rizoma desde un marco crítico que comprende sus raíces éticas, puede afirmarse que Rizoma como propuesta ética no puede ser funcional al presentar varios problemas de índole causal y práctica. No obstante, sí puede ser funcional como una instancia para repensar las teorías actuales de interrelación o estructuración ética, al haber hecho radical su prevalencia (mediante su articulación y crítica) por el inmanentismo y por una normatividad afable con el desarrollo de los modos de ser y de una ética que parte de la construcción, de la constructivismo particular en función de la multiplicidad y de la estructura o entorno de coexistencia mismo, como de la apropiación de lo múltiple y del entorno o estructura en aras de la singularidad de los modos de ser. Esto es posible dado en sentido espinosista al notar que cada cuerpo requiere de un proceso causal, de afección y no una composición necesaria entre naturalezas para lograr establecer alguna relación y transformación. Por esto también, es sensato pensar que no pueden existir dinamismos arbitrarios que generen cambios automáticos y drásticos en toda la estructura y sus partes. Pues, teniendo en cuenta la complejidad de los distintos cuerpos, sólo ciertos modos, bajo ciertas condiciones causales tienen la capacidad de compatibilizarse. Todo lo anterior, en términos simples podría orar lo siguiente: el racionalismo es más vigente de los que puede llegarse a pensar en las éticas actuales, ya que aún juega con el orden substancial de la causalidad en la inmanencia. Esto significa que, simplemente, sin un sustento estructural no es posible ética alguna.

En conclusión, y de acuerdo con el estado de investigación del presente trabajo, Rizoma presenta un problema ético que es solucionado provisionalmente si se consideran sus términos de particularidad a través del principio de “causalidad inmanente” o composición espinosista. Pero, ¿qué puede significar que el problema de la interrelación en Rizoma haya sido resuelto provisionalmente? Quizás significa que este trabajo haya replanteado algunos puntos acerca una ética actual, que pretende ser forjada estrechamente sobre los principios de la inmanencia y de las disertaciones etológico-filosóficas. Aquí y ahora, sólo se ha predispuesto una plataforma para la duda y crítica de una ética actual. Se ha cultivado un germen, un indicio para dar una solución más elaborada, tal vez también, más sofisticada. Tal solución es sólo factible si se pretende procrear en un sentido macro.

Cuando se menciona de una procreación de las ideas en un sentido macro, aunque sea redundante, se está pretendiendo avanzar más allá del afirmar que el sistema de Deleuze y Guattari resulta problemático. Esto, por no contar con unos límites trazados mediante las distintas condiciones de orden humano y natural que confrontan a cada colectivo, estructura o composición existente. La procreación de las ideas en un sentido macro es el hecho de pensar la reformación del rizoma actual para su metamorfosis. Para su transformación en una nueva propuesta ética que esté bien cimentada sobre sus raíces, que comprenda realmente la libertad de cada ser. Y si la aclamada propuesta que comprenda en realidad la libertad y perseverancia de cada ser llegase a realizarse, podría hablarse de una propuesta más afable y respetuosa con la vida, que al ser extracurricular a cada moral se aferre al hecho de que la vida y la perseverancia del otro es un límite de acción; que sirva de presupuesto social para comprender el hecho de la interrelación comunitaria, como también para generar cambios sociales que en su momento sean necesarios, fuera de los prejuicios inherentes a las clases sociales o categorías sociales de cualquier índole.

Está el supuesto de que una etología comprende la presencia de un orden estructural, no de un orden fundado en la visceralidad del bien mayor y del propio interés en aras de un utilitarismo personal. La etología que se desliga de Spinoza, en este sentido, puede pensarse aquí como un nuevo utilitarismo no instrumental. Se piensa ahora en aras de los sujetos, como peculiaridades pero como múltiples conatos, ya no en aras del bienestar del individuo utilitarista y rizomático en cierta medida, del individuo que puede legitimar la perseverancia de los otros al moldear la forma en su propio beneficio y al ritmo de su propio devenir. Y al ser pensado un orden social etológico, donde la perseverancia de los individuos pese y en aras a sus limitaciones sea una cuestión imperativa, no sobra proponer que el campo político esto puede llegar a ser enteramente factible, siempre y cuando el concepción de justicia no sea negociable al ser únicamente proporcional a algo llamado “perseverancia”. Es justo que puede permitir la perseverancia de cada sujeto o agente en mérito de sus acciones y condiciones.

Post omnes, acogiendo la serie de resultados como de problemas que contenga este proyecto a modo de crítica incipiente entorno a una postura prevalente en la ética actual, lo

último para decir es que este desarrollo es una puerta. Es un portal que se abre desde el mundo académico hacia una realidad más grande y en cierto punto concreta; como si de una puerta entre el mundo de ‘lo profano’ y ‘lo sagrado’ se tratase. Se ha pretendido abrir el portal hacia los principios de la causalidad natural, en la que el hombre realizará encontrar en su posición un estado de real libertad y perseverancia, al encontrar su condición concerniente a lo infinito y lo total. Lo que ha de divisarse tras la ranura de lo etológico hacia lo real está la verdad y la conexión de lo múltiple, de lo vivo y lo móvil. La verdad del flujo de la vida. La verdad de un flujo que debe seguir el hombre si prefiere, más por razón que por antonomasia, llegar al culmen de sus potencias (finalidad de toda empresa ética).

Glosario

Nota: Al tener en cuenta que existen varios elementos dentro de la tesis que ya han sido definidos, ya sea mediante bibliografía clasificada o desde definiciones soportadas en la bibliografía principal, es de vital importancia aclarar algunos términos que no pueden resultar obvios al discernimiento del lector. Estos términos son, a juicio del autor, los elementos que representan los roles dentro de lo que se han considerado como ‘un juego estructural’ o un ‘juego de estructuras’; considerando la constante pugna entre Conatus y Rizoma.

Agente

1) Adj. Que obra o que tiene capacidad de obrar. Elemento que produce un efecto. 2)

En el contexto etológico de este trabajo, ciertamente se entiende como agente todo elemento, modo, estrato, individuo o sujeto que haga de causal para un efecto. Esto significa que un agente es cualquier modo o estrato que establece, mediante sus conductas, una serie de cambios estructurales mediante un principio de composición. El agente, bajo una lente ética, es considerado como toda parte compositiva pero ya no en virtud de sí misma. El agente es la parte compositiva en virtud y en función del todo (un agente es individuo en cuanto es entendido como un mecanismo de una maquinaria estructural). Para establecer algunas afinidades del vocabulario filosófico, a lo largo de este trabajo el término "Sujeto" es entendido como agente al generar cambios estando sujeto a un orden estructural.

Composición (formal)

1) Este tipo de composición es la congruencia causal que justifica el principio de interrelación (composición como principio). En este sentido, la causa y la consecuencia, como causalidad formal y causalidad final, son las partes esenciales de la composición formal. Este código trabaja bajo las claves: modo-modo=composición; estrato-meseta=segmentación-punto de fuga; A-B-B-C=A-C.

Composición (principio)

- 1) Tanto el principio de composición y descomposición espinosista, como el principio de segmentación y fuga, que son funcionales a los postulados de "providencia particular" o "principio de composición heterogénea", son postulados de interrelación. Postulados mediante los cuales se rigen una serie de elementos estructurales para tender a la finalidad de una forma. Así pues, la composición como principio, es un postulado que establece las reglas para hacer afín una composición formal.

Estructura

1)El significado de vocablo 'estructura' está relacionado con los significados de los términos 'forma', 'configuración', 'trama', 'complejo', 'conexión' y otros similares. 'Estructura' designa un conjunto de elementos solidarios entre sí, cuyas partes son funciones unas de otras. Los componentes de una estructura se hallan interrelacionados [...]. En la estructura hay, pues, enlace y función (Ferrater Mora, 1956: 588). 2) Estructura (Arquitectura): En un sentido general la estructura refiere a

aquellas partes de una construcción que toman los pesos de la construcción⁵⁰ y cargan con ellos hasta los cimientos [...]. A fin de describir todas las facetas de la relación entre el diseño y la estructura, necesitamos aquí la definición más amplia del concepto “Estructura”⁵¹. 3) Aunque se parta de algunas nociones arquitectónicas en esta parte también, lo que queda comentar en esta definición es que la estructura, más como concepto que como elemento de estudio directo en el diseño arquitectónico concierne a las partes que tienen una funcionalidad dentro de una estructura formal. La estructura es una unidad articulada de partes que cumplen una función específica en pos de una finalidad. En síntesis, por estructura se entiende la agrupación sistemática de varios individuos y elementos que dan soporte a una forma u orden substancial. En virtud de esto, la estructura da cuenta de la forma de acuerdo con la composición formal y conductual que sigan los elementos estructurales de principio a fin. En el caso de la forma inmanente, los elementos estructurales (modos) se caracterizan por establecer un propio orden al estar únicamente supeditados a una compatibilidad causal que es inherente a la coexistencia.

Forma

1) I. *Sentido general y particularmente metafísico*: Observamos que a veces se distingue entre figura y forma. Esta distinción corresponde a la que hay entre la figura externa y la figura interna de un objeto. [...] Así ocurrió entre los griegos. Al suponer que un objeto tiene no sólo una figura patente y visible, sino también una figura latente e invisible, se forjó la noción de forma en tanto que figura interna captable sólo para la mente. Esta figura interna es llamada idea a veces y a veces forma. [...] La forma es entendida a veces como la causa formal, a diferencia de la causa material. [...] la forma es aquello que determina la materia para ser algo, esto es por lo cual algo es lo que es (Ferrater Mora, 1956: 716) 2) Forma (Arquitectura): La forma refiere a la figura o a la configuración de una construcción. La forma y su opuesto, el espacio, constituyen los elementos primordiales de la arquitectura. La relación recíproca es esencial, dada la intención de la arquitectura [...]⁵². Pese a que en el ámbito filosófico no existe algo como la “figura”, en el sentido etológico y de la formación del concepto sí

⁵⁰ Si bien la traducción literal podría darse como “Edificio”, hemos preferido el término “Construcción”. Construcción es una de las traducciones viables en este caso, como también es la que mejor se acopla al contexto en el que se está entendiendo la estructura.

⁵¹ **Original al inglés:** 2) Structure: In a general sense structure refers to those parts of a building that take up the loads of the building and carry them down to the foundations [...]. In order to describe all facets of the relationship between design and structure we require the broadest possible definition of the concept “Structure” (Leupen, 1997: 102).

⁵² 2) Form refers to the shape or configuration of a building. Form and its opposite, space, constitute primary elements of architecture. The reciprocal relationship is essential, given the intention of architecture [...] (Crisman, 2016: x).

es considerable algo como la ‘configuración’. Por eso, aquí se entiende la forma como un concepto o fundamento base que hace de suelo para la configuración de una serie de elementos y postulados en cuanto impone una serie de orígenes y finalidades; causas formales y causas finales. **3)** Este término hace referencia a un supuesto, un concepto o un ideario que abre un margen de posibilidades formales y estructurales. A saber, se trata en términos más simples, de una idea que fundamenta movimientos y finalidades mediante la formación de principios a los que se ciñan distintos elementos. Ejemplo: La postulación de elementos como las virtudes y los vicios, trabajan en función a una forma llamada **virtud** o **justicia**, dependiendo. La forma también puede ser una especie de substancia, al ser el sustento que provee el inicio y la finalidad de la estructura.

Individuo

1) Este término designa a veces la unidad de una idea en el atributo pensamiento y de su objeto en un atributo determinado. Pero más generalmente designa la compleja organización del modo existente en un atributo cualquiera (Deleuze, 2009: 98). 2) El individuo, fuera de todo concepto epistemológico moderno, es entendido en este caso como una parte compositiva de una estructura ética. El individuo es la parte en sí misma (cabe aclarar que un individuo puede considerarse agente al ser parte de una red estructural).

Substancia

1) ‘Lo que es en sí y es por sí mismo concebido, o sea aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse’ [...]. [...] una substancia absolutamente una, que a todos los posee y que goza *a fortiori* de las propiedades de la causalidad por sí misma, de la infinitud y de la existencia necesaria. [...] La distinción real-formal de los atributos no se opone a la unidad ontológica absoluta de la substancia; por el contrario, la constituye (Deleuze, 2009: 132-133). 2) Además de las definiciones de orden metafísico y de orden espinosista, se considera el término ‘sustento’ como definición más próxima de este término. La substancia o el sustento es, en este caso, la confabulación que existe entre una forma y una serie de principios que ayudan a soportar un sistema ético como estructura. La substancia parte siendo una forma que, necesariamente, comprende un supuesto inicial que tiende a una finalidad. Aquí y ahora, Conatus y Rizoma parten de unos principios de interrelación ética que surgen de una forma inmanente. El sustento, más allá de Dios o la subjetividad inmanente, surge de una causalidad inicial de cambios y de agencias que justifica el propósito de ambas éticas. En síntesis, el sustento es la alineación de la estructura en función de la forma.

Substancialidad

La substancialidad puede entenderse como una serie de axiomas, reglas, postulados o imperativos predeterminados que surgen con una forma.

Singularidad

1) Cualidad de singular. Distinción o separación de lo común. 2) Este término tiene una relación estrecha con lo que al atributo refiere. Si bien se entiende que el atributo es aquello que da cuenta de la forma que da sustento a una estructura, mediante un modo, un sujeto o un individuo, se entiende la singularidad como un atributo que da cuenta del atributo. Dando claridad a lo anterior, la singularidad es la característica o la serie de características que definen la entidad inmediata de un modo de ser.

Bibliografía:

- Aristóteles. (1994). *Libro primero (A)*. En: *Metafísica*. Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Libro segundo: III*. En: *Física*. Madrid, España. Gredos.
- Campos Alberto. (2006). *Capítulo 6: Aristóteles y el silogismo*. En: *Introducción a la filosofía y a la historia de las matemáticas I: Lógica y matemáticas griegas*. Bogotá, Colombia: Universidad nacional.
- Copi, I. (2007). *Falacias*. En: *Introducción a la lógica*. Ciudad de México, México: Limusa.
- Copleston, F. (1996). *IX: Spinoza-II*. En: *Historia de la filosofía Vol. IV-De Descartes a Leibniz*. Barcelona, España: Ariel.
- Crisman, P. (2016). *Form*. En: *Whole building design guide*. Rescatado de: <https://www.wbdg.org/resources/form>.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, España: Muchnik.
- Deleuze, G. Guattari, F. (1993). 2. *El plano de inmanencia*. En: *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, España: Anagrama.
- Deleuze, G. Guattari, F. (2004). *Rizoma*. En: *Mil mesetas*. Valencia, España: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2005). *En medio de Spinoza*. Buenos aires, Argentina: Cactus.
- Deleuze, G. (2009). 4. *Índice de los principales conceptos de la ética*. 6. *Spinoza y nosotros*. En: *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Euclides. (1991). *Libro primero*. En: *Los elementos I*. Madrid, España: Gredos.
- Ferrater Mora, F. (1956). *Diccionario de filosofía: Tomo I y II*. Buenos Aires, Argentina: Montecasino.
- Guattari, F. (1996). 2. *La heterogénesis maquinaica*. En: *Caosmosis*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Jarrett, C. (2014). *Spinozistic constructivism*. Rosenthal, M. (2015). *Politics and Ethics in Spinoza: The problem of normativity*. En: Kisner, M et al. (2015). *Essays on Spinoza's Ethical Theory*. New York, E.E.U.U: Oxford university press.
- Leupen, B. (1997). 4) *Design and structure*. En: *Design and analysis*. Rotterdam, Holanda: Watertorenwerg publishers.

-Mejía Quintana, O. (2004). *Prólogo*. Fredd Newmark, H. (2004). *I: Contexto y crítica al posestructuralismo francés*. En: Mejía Quintana, O et al. (2004). *El posestructuralismo en la filosofía política francesa contemporánea: presupuestos, críticas y proyecciones*. Bogotá, Colombia: Universidad nacional.

-Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid, España: Alianza.

-Spinoza, B. (1990). *Tratado Breve*. Madrid, España: Alianza.

-Spinoza, B. (2015). *La ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, España: Alianza.